باتريشيا كرون وآخرون

دراسات

صناعةُ التّقديسِ في الإسلامِ

إشكاليّةُ النّبي التّاريخي والنّبي اللّاهوتي



بيت الكتاب السومري

باتريشيا كرون وآخرون

صناعةُ التّقديسِ في الإسلامِ

إشكاليّةُ النَّبيِّ التّاريخيِّ والنَّبيِّ الّلاهوتيِّ

ترجمة: عبد السّتار النّاشي

بيت الكتاب السومري

العنوان: صناعةُ التّقديسِ في الإسلامِ إشكاليّةُ النّبيِّ التّاريخيِّ والنّبيِّ الّلاهوتيِّ

المؤلف: باتريشيا كرون وآخرون

ترجمة: عبد السّتار النّاشي

تصميم الغلاف: غلاف للتصميم

والإخراج الفني: غلاف للتصميم

الطبعة الاولى 2021

الترقيم الدولي: 978-9922-9593-9-9

مسجل في دار الكتب والوثائق العراقية بغداد 2556 لسنة 2021

العراق - بغداد - شارع المتنبي

+9647706883299

+9647822662599

إيميل: sumerianbookhouse@yahoo.com

لوكو الدار

بيت الكتاب السومري

قارات

مقدّمة

هل يحتفظُ الأنبياءُ بصورهم الواقعيّةِ كأشخاصٍ قبل نشرِ ديانتِهم أو يتحوّلون إلى قدّيسين، تتشكّل لهم صورٌ كارزميّةٌ، مليئةٌ بالمعجزاتِ والكراماتِ، وتُحاك حولها الأساطيرُ والخرافاتُ، فيختلطُ واقعُها بالخيالِ، وتصبحُ شخصيّاتٍ متخيّلةً أكثر من كونِها واقعيّةً؟

يميلُ مخيالُ الشّعوبِ إلى النّظرِ إلى شخصيّاتِها المؤثّرةِ في تاريخِها على أنّها شخصيّاتٌ استثنائيّةٌ فريدةٌ، فتمنحُها مكانةً رفيعةً، ترتقي بها، أحياناً، إلى التّقديسِ، بل تصلُ حتّى في تقديسِها إلى أقصى ما يمكن فتؤلّهُها، أي تجعل منها آلهةً. والأنبياءُ من أبرزِ هذه الشّخصيّاتِ، كثيراً ما تُطلى صورُهم بصبغةٍ لاهوتيّةٍ وكهنوتيّةٍ، فثمّة نسقٌ ديني يعمل على ذلك، نسقٌ يمتلك آليّاتٍ تخييليّةً وأسطرةً تعيد تشكيلَ صورةِ النّبي الواقعيّةِ، لتُظهرها بمظهرٍ تبجيلي وتمجيدي مقدّسٍ، فتتحوّل صورتُه من إطارِها التّاريخي إلى إطارٍ ميتافيزيقي أو، بالأحرى، كوسمولوجي عابر للتّاريخ.

أمام هذه الحقيقةِ الأنثربولوجيّةِ، كيف يمكنُ لمن يرغبُ برؤيةِ الصّورةِ الأصلِ، أي الصّورة في واقعيّتها، وليس في قدسيّتها المضافةِ، أن يتحقّقَ له ذلك؟ أن يصلَ إلى أقصى درجةٍ ممكنةٍ من الواقعِ التّاريخي آنذاك؟ وهل ثمّة أفكارٌ أو نظريّاتٌ أو مناهجُ تتيحُ له ذلك؟ فتزيحُ الصّورةَ المقدّسةَ جانباً لتصلَ إلى الواقعِ الفعلي؟ أو أنّ كثافةَ القداسةِ وهيمنةَ الصّورةِ المتخيّلةِ لن تسمحَ لهذا الأمرِ بالتّحقّقِ؟

مع نهايةِ القرنِ الثّامنِ عشر، طرحَ الألماني هيرمان ريماروس (1768) سؤالاً تشكيكيًّا: «ماذا إذن كان يسوعُ النّاصري؟»، في سياقِ نقدِه للكتابِ المقدّسِ وإنكارِه لمسيحيّةِ يسوع والمعجزاتِ التي رافقت حياتَه، ومن ضمنِها قيامتُه. وتمخّض عن نقدِه تمييزٌ نُسبَ إليه بين «يسوع التّاريخ» و»يسوع الإيمان». ويبدو أنّ سؤالَه هذا كان نواةً محفّزةً لإعادةِ التّفكيرِ بشخصيّةِ نبي المسيحيّةِ، فكُتبت عدّةُ كتاباتٍ في هذا الاتّجاهِ، ثمّ بعد مضي حقبةٍ زمنيّةٍ، تطوّرت خلالها العلومُ الاجتماعيّةُ؛ ومن بينها التّاريخُ، وبعد سجالٍ فكري داخل أوساطِه بين التّاريخِ والأسطورةِ خلال منتصفِ القرنِ التسع عشر، انبرى أحدُ الباحثين في تاريخِ الأديانِ وفلسفةِ الحضاراتِ، ألبرت شفايتزر (1965)، مع مطلعِ القرنِ العشرين، وتحديداً في عام 1906، للإجابةِ عن سؤالِ ابنِ بلدِه ريماروس، مدفوعاً، ربمّا، برغبةٍ جادّةٍ لرؤيةِ الصّورةِ الأصلِ ليسوع، فكتب بحثاً بعنوانِ «البحثُ عن يسوعِ التّاريخي»، والذي تحوّل، منذ ذلك الوقتِ فصاعداً، إلى اتّجاهٍ جديدٍ في دراسةِ ما يمكن تسميتُه بـ»النّبي التّاريخي» أو «تاريخيّة النّبي». فما طبيعةُ هذا الاتّجاه، وما الذي يهدفُ إليه؟

باختصارٍ، يناقش هذا الاتّجاهُ البحثي، بشكلٍ رئيسٍ، قضيّةَ الوجودِ التّاريخي للنّبي، أو ما يسمّى بمسألةِ «الموثوقيّة التّاريخيّة»، باستعمالِ عدّةِ مناهجَ تمحيصيّةٍ؛ كمنهجِ النّقدِ النّصّي التّاريخي، ومنهجِ النّقدِ الكتابي، وتحليلِ ومقارنةِ النّصوصِ المقدّسةِ والمؤلّفات ذات الصّلةِ بها، أي، بشكلٍ عامٍّ، نقدُ كلِّ المصادرِ التي تذكرُ النّبيَّ؛ سواءٌ بإشاراتٍ موجزةٍ أو مفصّلةٍ. ودراسةُ الآثارِ الجغرافيّةِ، والشّهاداتِ التّاريخيّةِ، أي أقدم الإشاراتِ عن النّبي في الكتاباتِ الخاصّةِ بديانتِه أو من خارجِها، والتي من خارجِها تكون أكثرَ قيمةً، ومقارنتُها معاً. في إطارِ سعيه إلى محاولةِ إعادةِ بناءِ الخلفيّةِ الاجتماعيّةِ والاقتصاديّةِ والسّياسيّةِ والثّقافيّةِ والدّينيّةِ للبيئةِ التي ظهرَ فيها النّبيُّ، من أجلِ الوصولِ إلى أقربِ ما يمكن من الصّورةِ الواقعيّةِ له. فهل نجحَ هذا الاتّجاهُ في ذلك؟

لا يمكنُ تقديمُ إجابةٍ حاسمةٍ وجازمةٍ عن نتائج اتّجاهٍ بحثيٍّ مازال فاعلاً، وكُتبت فيه الكثيرُ من الدّراساتِ، وطوّرت فيه الكثيرُ من الرّؤى والمناهجِ بشأنِ مدى أصالةِ ومصداقيّةِ أقوالِ الأنبياءِ وأفعالِهم، أو ما يتّصل بتعاليمِهم وسيرِهم، وحياتِهم، بشكلٍ عامٍّ، وتحليلِها وتقييمِها وفقاً لمناهجَ دقيقةٍ في نقدِ المصادرِ التي تناولتهم. ويبدو أنّ الأهمّ في الإجابةِ عن هذا التّساؤلِ، هو ما يكمنُ في القيمةِ العلميّةِ لما تمخّضت عنه هذه الدّراساتُ، في المقامِ الأوّلِ، وهو ما يتعلّق بالتّمييزِ بين الصّورِ المشكّلةِ للنّبي عبر التّاريخِ، وتحت مؤثّراتٍ آيديولوجيّةٍ مختلفةِ الاتّجاهاتِ، ولاسيّما التّمييز الأساس بين «النّبي التّاريخي» و«النّبي اللّاهوتي أو الكهنوتي»، أو بالأحرى بين قداسةِ النّبي وواقعيّتِه أو تاريخيّتِه.

وهل هما منفصلان: القدسيّةُ والواقعيّةُ؟ أليس مفهوم النّبوةِ يحملُ القداسةَ في داخلهِ؟

هذه تساؤلاتٌ وجيهةٌ، تدرك بعينٍ إنثربولوجيّةٍ حقيقةَ هذه الوظيفةِ الاجتماعيّةِ المقدّسةِ لظاهرةِ النّبوةِ، وتتفهّم طبيعةَ مكانتها السّاميةِ في نظرِ المجتمعِ الدّيني. لكن ما الذي تفعله القداسةُ؟ إنّها تعملُ، في الأساسِ، بآليّاتِ إعادةِ إنتاجِ الصّورِ المتخيّلةِ عبر التّاريخِ، للشّخصيّاتِ والأحداثِ، من خلال تكثيفِ دلالاتِ التّمجيدِ والتّبجيلِ، بل تصلُ إلى الأسطرةِ والإعجازِ عبر إعادةِ صياغةِ سرديّاتِ المعجزاتِ، وهذا ما تحتاجُه السّياقاتُ الدّينيّةُ لإدامةِ حضورِ المقدّسِ في داخلِها ليكونَ عابراً للتّاريخِ.

في المقابلِ، فإنّ الدّراسةَ التّاريخيّةَ، التي تبحثُ في الشّروطِ التّاريخيّةِ المساهمةِ في نشوءِ الأحداثِ والشّخصيّاتِ والمعتقداتِ وتطوّرها، ترىٰ أنّ الوصولَ إلى فهمِ ما حدثَ وكيف حدثَ ولماذا حدثَ، وكيف ولماذا تطوّرَ، كذلك، يقتضي إزاحةَ كلِّ الطّبقاتِ الصّوريّةِ المشكّلةِ التي أضيفت لاحقاً إلى الأحداثِ والشّخصيّاتِ؛ سواء لأغراضٍ تقديسيّةٍ دينيّةٍ أو سياسيّةٍ أو اجتماعيّةٍ. لذلك

فالوصولُ إلى تاريخيّةِ النّبوةِ لا يتأتّى إلا من خلالِ وضعِ الأحداثِ التّاريخيّةِ في سياقِها كما كانت، بعيداً عن تأثيراتِ التّقديسِ الاجتماعي اللّاحقةِ.

يبقى السّؤالُ الغائي ما علاقةُ ما تقدّم بهذا الكتابِ؟ هل هو دعوةٌ إلى تطبيقِ هذا الاتّجاهِ البحثي على شخصيّةِ نبي الإسلام؟

هذا ليس كتاباً في الأساسِ، بل مجموعة بحوثٍ قليلةٍ منتقاةٍ ضمن هذا الاتّجاهِ، كُتبت في فتراتٍ متفاوتةٍ، على مدى عقدين، من -1991 2012، من قبل بضعةِ مستشرقين من عدّةِ دولٍ. وهو محاولةٌ لتقديمِ نماذجَ مختلفةٍ من هذا النّوعِ من الدّراساتِ، ورصدِ توجّهاتِها البحثيّةِ في هذا الموضوعِ، وأين تمضي به، وكيف تناولته، لكنّها، إجمالاً، لا تُعطي نتائجَ قاطعةً، لأنّها جزءٌ من اتّجاهٍ بحثي يتّسع بمرورِ الوقتِ، وتتبلورُ داخلَه معطياتٌ ورؤى؛ بعضُها متوافقٌ عليه، وبعضُها الآخرُ ما زال مثارَ جدلٍ واختلافٍ. ولذا من المفيدِ الاطّلاعُ عليه واكتسابُ تبصّراتٍ معرفيّةٍ تخدمُ القراءةَ التّاريخيّةَ للماضي الدّيني.

في مقدّمةِ دراستِه «البحثُ عن محمّدٍ التّاريخي» (1926) يقول المستشرقُ الأسترالي آرثر جفري (1959) حان الوقتُ لبحثٍ مشابهٍ لبحثِ يسوع التّاريخي عن حياةِ نبي الجزيرةِ العربيّةِ. أيّده في ذلك المستشرقُ الأسكتلندي مونتغمري وات (2006) في كتابِه «محمّدٌ في مكّةَ» (1953)، حيث يذكرُ أنّ دارسي الإسلام وجدوا أنّهم بحاجةٍ إلى إعادةِ صياغةٍ جديدةٍ لحياةِ محمّدٍ؛ نتيجةً لتطوّرِ اتّجاهاتِ البحثِ التّاريخي التي تُولي العواملَ الماديّةَ في تفسيرِ الماضي أهمّيّةً كبرى، أي ما يتّصل بالخلفيّةِ الاقتصاديّةِ والاجتماعيّةِ والسّياسيّةِ. وتوالت دراساتٌ كثيرةٌ حتى يومِنا هذا. فما هي أهمُّ المفاهيمُ الأساسيّةُ والرّؤى والمناهجُ التي تبلورَت عنها؟

غايةُ هذا الاتّجاهِ، بشكلٍ عامٍّ، هي إعادةُ بناءِ أصولِ الإسلامِ، وإعادةُ بناءِ تاريخيّةِ النّبي محمّدٍ، بشكلٍ خاصٍّ، استناداً إلى المصادرِ المتاحةِ. وقد كشفت دراسةُ المصادرِ عن عدّةِ إشكاليّاتٍ تتعلّق بها، أثير بصددِها جدلٌ واسعٌ بين

الباحثين، حتّى سمّيت بـ«مشكلة المصادر». وقد تعدّد الجدلُ واختلفَ بشأنِها مع اختلافِ طبيعةِ المصادرِ نفسِها وتعدُّدِها. فقسّمت من حيث الهُويّة الدّينيّة على مصادرَ إسلاميّةٍ ومصادرَ لا إسلاميّةٍ؛ مكتوبة بلغاتٍ غيرِ عربيّةٍ، ويقصدُ بها المصادرُ التي تعودُ إلى دياناتٍ أخرى، أبرزُها المسيحيّةُ. ومن حيث المادّة قسّمت على مصادرَ مدوّنةٍ (شفاهيّةٍ في الأساسِ) ومصادرَ آثاريّةٍ من نقوشٍ وعملاتٍ وبرديّاتٍ ورقاقٍ وغيرها من الأدلّةِ الآثاريّةِ، وهما، معاً، أدلّةٌ ماديّةٌ أساساً، ومصادرُ وثائقيّةٌ، بشكلٍ عامٍّ.

أبرزُ الإشكاليّاتِ التي أثيرت بخصوصِ المصادرِ الإسلاميّةِ، والتي تتضمّن: القرآنَ والحديثَ والسّيرةَ والحوليّاتِ التّاريخيّةَ المبكّرةَ، إنّها نصوصٌ شفاهيّةٌ كُتبت وجُمعت لاحقاً، وتعرّضت خلال الفترةِ من تداولِها الشّفاهي إلى تدوينِها إلى تغييراتٍ؛ طفيفةٍ أو كبيرةٍ، من إضافاتٍ أو حذفٍ أو نسيانٍ، وبذلك فالرّوايةُ الإسلاميّةُ، بشكلٍ عامٍّ، «تعجُّ بالتّناقضاتِ والنّقصِ والاختصارِ»، كما يرى بعضُ المستشرقين، وهي متحيّزةٌ، كما يقول جيفري، وحماسيّةٌ، كما ترى آنماري شيمل. بل بات يُنظر إليها مؤخّراً، على نحو عامٍّ، على أنّها مصادرُ أدبيّةٌ أكثر منها تاريخيّة، «لأنّ قيمتَها الوثائقيّةَ موضعُ خلافٍ شديدٍ»، كما يقول الأميركي فريد دونر (و. 1945) في كتابهِ «سرديّاتُ أصولِ الإسلام: بداياتُ الكتابةِ التّاريخيّةِ الإسلاميّةِ» (1998). فضلاً عن أنّ المصادرَ الرّئيسةَ لأغلبِها قد فُقدت، وما تبقّى هو المصادرُ الثّانويّةُ القي ليست مطابقةً، تماماً، للأصليّةِ. والحديثُ، هنا، يمسّ، بوجهٍ خاصٍّ، القرنَ الأوّلَ الهجري، ولاسيّما نصفه الأوّل الذي يعدّ الأكثرَ أهمّيّةً وإشكاليّةً.

أمّا المصادرُ اللّاإسلاميّةُ فأبرزُ الإشكاليّاتِ المثارةِ حولها هي أنّ معظمَها غيرُ معاصرٍ لأحداثِ نشأةِ الإسلامِ أو حياةِ النّبي، متأخّرة قليلاً، تعودُ إلى فترةِ الفتوحاتِ الأولى، وغير ثابتةٍ في مواقفِها تجاه الإسلامِ ونبيّهِ، فضلاً عن كونِها محدودةً.

وإذن مع هذه الإشكاليّاتِ المتفاوتةِ كيف يمكنُ التّعاملُ معها لغرضِ تحقيقِ غايةِ هذا الاتّجاهِ البحثي؟

لا بدَّ من إيجادِ مناهجَ أو طرائقَ لمقاربةِ المصادرِ أو بالأحرى معالجةِ إشكاليّاتِ المصادرِ. وهنا، برزت مقارباتٌ جديدةٌ، وطوّرت مناهجُ قديمةٌ. فأعيدَ النّظرُ بالمنهجِ التّقليدي المتّبعِ قديماً، وهو المنهجُ الوصفي، وتمّ تطويرُ المقاربةِ التي تسمّى بـ«منهج نقدِ المصدرِ»، والتي كانت قد بدأت منذ منتصفِ القرنِ التاسع عشر. وكُثف الاهتمامُ بمنهجِ «نقد الرّوايةِ»، الذي أعقبهُ منهجٌ أكثرُ تشدُّداً سمّي بالمنهجِ الشّكّي، مالَ إليه عددٌ من المستشرقين، وعدّوه متمّماً لنقدِ الرّوايةِ، أمثال رائدِه المجري غولدزيهر (1921)، ثمّ مؤخّراً الأميركي جون وانسبرو (2002) وتلامذته. والذي تبنّى فكرةَ أنّه ليست هنالك من «نواةٍ للحقيقةِ التّاريخيّةِ قابلة للاسترداد»، أي من الصّعبِ الوصولُ إلى تاريخيّةِ النّبي.

فالحديثُ النّبوي وجّهت له سهامٌ نقديّةٌ وتشكيكيّةٌ كثيرةٌ؛ من أبرزِها: أنّ أغلبَ الأحاديثِ ضعيفةٌ، ومتلونةٌ بتحيّزاتٍ دينيّةٍ وسياسيّةٍ لصالحِ أسرٍ أرستقراطيّةٍ وأحزابٍ ومذاهبَ، فضلاً عن اختلاطِها بمرويّاتٍ ذاتِ طابعٍ أسطوري، وبالتّالي يُتساءل: إلى أيِّ حدٍّ تعدّ سلاسلُ الإسنادِ أصيلةً، في ظلِّ هذه التّشكيكاتِ، التي دفعَت إلى اعتبارِ الأحاديثِ ذات أهمّيّةٍ ثانويّةٍ في إعادةِ بناءِ التّاريخِ الإسلامي عامّةً، وشخصيّةِ محمّدٍ خاصّةً.

والقرآنُ، من وجهةِ نظرِ الباحثين المشكّكين، لم يظهر للوجودِ، كنصٍّ مدوَّنٍ، إلّا قبل العقدِ الأخيرِ من القرنِ السّابعِ الميلادي، إذ لا يوجدُ دليلٌ على وجودِه قبل هذا التّاريخِ، وتمّ جمعُه وتدوينُه متأخِّراً، وبعضُ الآراءِ المتطرّفةِ ذهبت إلى القولِ بأنّه قد جُمع بشكلِه النّهائي الذي استقرَ عليه، كما هو الآن، خلال القرنِ الثّاني الهجري، أو ربمّا الثّالثِ، أي في زمنٍ أكثر تأخّراً ممّا يُعتقد به، حالياً. فلا يمكنُ اعتمادُه دليلاً في أصولِ الإسلامِ، وهو مع ذلك، وبعيداً عن التّشكيكِ

بتاريخيّتِه الفعليّةِ، لا يُعطي صورةً كاملةً عن حياةِ محمّدٍ والمسلمين، إذ أنّه لا يُخبرنا سوى بالقليلِ عن حياةِ النّبي.

أما السّيرةُ النّبويّةُ، ولاسيّما التّأليفات المبكّرة منها، فمؤسَّسةٌ، بشكلٍ كبيرٍ، على الحديثِ، فإن كانت الأحاديثُ ضعيفةً ومتحيّزةً، فبالتّالي تتعرّض هي، أيضاً، إلى التّشكيكِ بمصداقيّتِها وموثوقيَتِها، فضلاً عن وجودِ فجواتٍ في الرّواياتِ لاسيّما قبل تلقّي فترةِ الوحي، وبعضُها ليست واقعيّةً فعلاً، إنّما من وحي التّفاسيرِ القرآنيّةِ، وبذا فهي ليست رواياتٍ مستقلّةً تاريخيًّا ومحايدةً، ممّا يعني أنّ صورةَ النّبي التّاريخيّةَ قد استُبدلَت بالصّورةِ المثاليةِ والأسطوريّةِ.

مع ذلك برزَ موقفٌ وسطٌ بين المتشكّكين ونقدِ الرّوايةِ، كما لدى وات، الذي رأى أنّه ينبغي التّمييزُ، عند دراسةِ المصادرِ، بين القضايا التي يدورُ حولها النّزاعُ وتلك التي لا، لغرضِ حسمِ المصادرِ الأقلِّ إشكاليّةً، وهذا ما أفضى، بشكلٍ عامٍّ، إلى أن يكون هنالك شبهُ اتّفاقٍ على أنّ القرآنَ يمكن الوثوقُ به، إلى حدٍّ كبيرٍ، في إطارِ إعادةِ بناءِ الأصولِ التّاريخيّةِ للإسلامِ والنّبي. وقد حظيت، كذلك، الآثارُ بمثلِ هذه الموثوقيّةِ وأكثر. أمّا الحديثُ والسّيرةُ والمغازي والمدوّناتُ التّاريخيّةُ فكانت المصادرَ الأقلّ موثوقيّةً، وهو ما دفعَ إلى المزيدِ من الدّراساتِ بشأنِها، في اتّجاهِ الغربلةِ والتّحليلِ والتّمحيصِ والتّدقيقِ، للوصولِ بها إلى أقصى درجةٍ ممكنةٍ من الموثوقيّةِ. فقد رأى وات أنّ التّشكيكَ سيؤدّي إلى استنتاجٍ مفادُه أنّه «ليس ثمّة حياة لمحمّدٍ يمكن الكتابةُ عنها».

هنا، يأتي تساؤلٌ يتعلّق بالنّتائجِ المترتبةِ على هذا الاتّجاهِ البحثي العامِّ: إلى أين ستقود؟

بدءاً، ما زال هذا الاتّجاهُ حيويًّا في عدّةِ مساراتٍ متفاوتةٍ بين تطرّفِها التّشكيكي ووسطيّتِها، وما زال الجدلُ فاعلاً وخصباً في طرحِ الرّؤى والأفكارِ النّقديّةِ والتّحليليّةِ، وهو ما يقودُ إلى بلورةٍ فكريّةٍ أكثر نضجاً وعلميّةً، وهو جدلٌ محتدمٌ بعيدٌ عنّا، على الرّغمِ من كونِه يتحدّث عن تراثِنا ودينِنا وتاريخِنا،

ليس لنا فيه إسهامٌ فاعلٌ، وهو أمرٌ يدعو للأسى من ناحيتين؛ إننا لا نفتحُ نافذةً لهذا الجدلِ لنطّلعَ عليه بما يكفي، على أقلِّ تقديرٍ، ولا ننفتحُ عليه لنُسهمَ فيه، على أفضلِ تقديرٍ.

فالبحثُ عن تاريخيّةِ النّبي أو عن النّبي التّاريخي ليس لنزعِ القداسةِ عنه أو محاولةِ الإساءةِ إليه أو تجريدِه من هالةِ التّمجيدِ والإجلالِ التي أضفيت عليه، بما هي استحقاقٌ ديني لمكانتهِ، إنّما محاولةٌ للوصولِ إلى جوهرِ وجودِه الواقعي، إلى قلبِ واقعيّتِه، من خلالِ وضعِها في سياقِها التّاريخي الذي بزغت وتطوّرت فيه، كما هي من دونِ أيّةِ إضافاتٍ لاحقة. بل إنّ تنقيةَ الصّورةِ النّبويةِ من المؤثّراتِ الأسطوريّةِ والخرافيّةِ المختلقةِ لأسبابٍ مختلفة، إنّما تصبّ حتّى في منطقِ بشريّةِ النّبي الذي تبنّاهُ القرآنُ ومحمّد شخصيًّا: « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ » (الكهف: 110).

فالحديثُ والسّيرةُ والمغازي والمدوّناتُ التّاريخيّةُ واللّاهوتُ الإسلامي المتمثّلُ بعلمِ الكلامِ، كلّها قدّمت محمّداً بصورةٍ أكبر من واقعيّتِه ومن سياقِها التّاريخي الأصلي، وأعادت صياغتَها وفقاً لرؤاها عن النّبوةِ ودورِها الدّيني في التّأثيرِ على المجتمعِ، وفي إطارِ نشرِها وترسيخِها للدّينِ، وما يقتضيه من صورةٍ إنموذجيّةٍ مثاليّةٍ للنّبي. وهذه صورٌ لم يكن الأنبياءُ أنفسُهم يرونها فيهم، ربمّا. فيسوع تحوّل من نبي مخلِّصٍ، من نبيٍّ يرى نفسَه امتداداً لموسى وشريعتِه، إلى مؤسِّسٍ لدينٍ جديدٍ، بل تحوّل إلى إلهٍ. ولذا فأسئلةُ التّشكيكِ التّاريخي التي طرحها بعضُ الباحثين المتطرّفين في هذا الاتّجاهِ، من قبيلِ: هل محمّدٌ موجود أو لا؟ هل هو شخصيّةٌ تاريخيّةٌ أو مختلقة وأسطوريّة؟ أسئلةٌ ظاهرُها تشكيكي، نعم، وبغضِّ النّظرِ عن دوافعِها وغاياتِها؛ سلبيّةً كانت أو إيجابيّةً، وسواء أكانت تسعى لمعرفةِ الحقيقةِ أم لديها أغراض مبيّتة، لكن الإجابةَ عنها أو السّعي للإجابةِ عنها هو الأهمّ منها، فالوصولُ إلى أقربِ صورةٍ واقعيّةٍ ممكنةٍ عن النّبي هو بحدِّ ذاته مكسبٌ علمي كبيرٌ جدًّا.

ويبدو أنّ هذا الوعي بأهميّةِ المكاسبِ المترتبةِ على هذا النّوع من البحوثِ، في صيغتِه الإيجابيّةِ، بالتّأكيدِ، دفعَ عدداً من المؤسّساتِ الدّينيّةِ المسيحيّةِ المعاصرةِ والجامعاتِ اللّاهوتيّةِ إلى الاهتمامِ به وتبنّيه، لقناعتِها بالحاجةِ إلى إعادةِ بناءِ المسيحيّةِ على أسسِ الحقائقِ التّاريخيّةِ المؤكّدةِ علميًّا، وبدأت تتعامل مع الأناجيلِ بوصفِها وثائقَ دينيّةً بالأساسِ وليست تاريخيّةً.

وفي هذا الإطارِ الذي فتحَه هذا الاتّجاهُ البحثي الحديثُ الذي يصبّ اهتمامَه على تاريخيّةِ الأنبياءِ، ومحاولةِ إعادةِ بناءِ حياتِهم على أسسِ الموثوقيّةِ التّاريخيّةِ التي تتحقّق لمصادرِهم بعدِ التّمحيصِ والتّدقيقِ والتّحليلِ باتّباعِ المناهجِ المعتمدةِ، يأتي هذا الكتابُ المتكوّنُ من خمسِ دراساتٍ منتقاة، فهي نماذجُ له، ناقشَت، بشكلٍ مستفيضٍ، هذه الإشكاليّاتِ المثارةَ، وجادلَت فيها، وقدّمت أدلّةً متقابلةً، ولم أرَ من حاجةٍ فعليّةٍ لتقديمِها، واستعراضِ أهمّ أفكارِها ونتائجِها، لأنّها، باختصارٍ، تقدّم نفسَها بنفسِها، إنّما كانت ثمّة حاجة إلى مقدّمةٍ تتعلّقُ بالتّعريفِ المختصرِ بالاتّجاهِ الذي تنتمي إليه هذه الدّراساتُ، وهو ما يقتضي منّا وضعَها في سياقِها التّاريخي والعلمي، وهو ما تكفّلت به هذه المقدّمةُ الموجزةُ عن خمسةِ أبحاثٍ لا تفي بإعطاءِ صورةٍ متكاملةٍ عن هذا الاتّجاهِ الحديثِ، لكنّها تفتحُ نافذةً صغيرةً عليه، عسى أن يُصارَ إلى الاهتمامِ به عربيًّا.

ولن تختتمَ المقدّمةُ نفسَها بهذه الأمنيةِ العلميّةِ من دونِ توجيهِ الشّكرِ لليدِ التي أسهمت في قراءةِ وتصويبِ سلامةِ النّصوصِ، فضلاً عن الحثّ المتواصلِ لنشرِها، لرفيقِ المعرفةِ الدّكتور الفاضل محمّد كريم الكوّاز، له بالغُ الشّكرِ والامتنانِ.

البحثُ عن محمّدٍ التّاريخي*

ف. ي. بيترس

قسمُ لغاتِ الشّرقِ الأوسطِ وآدابِهِ/ جامعةُ نيو يورك

ذكرَ الأسقفُ ستيفن نيل في العام 1962 اثنتي عشرةَ نقطة ممّا عدّه «نتائجَ إيجابيّةً لدراساتِ العهدِ الجديدِ» خلال القرنِ الماضي.(1) فقد قُدّمت قراءاتٌ مُرضيةٌ بل مبهجةٌ بالنّسبةِ للمؤرِّخين، نتيجةً للتّقدّمِ في حقلٍ بحثيٍّ صعبٍ ومعقّدٍ، تتعلّقُ بعددٍ من التّساؤلاتِ المهمّةِ مثل: مَن هو يَسوعُ النّاصري؟ ما كانت رسالته؟ ولماذا أُعدم؟ ولماذا أصبحَ أتباعُه القلائلُ نواةً لمجتمعٍ قويٍّ وواسعِ الانتشارِ سميّ بالمسيحيّة؟

كانت هذه هي الأسئلةُ الصّعبةُ جدًّا التي بدأت تُطرح بطريقةٍ تاريخيّةٍ-نقديّةٍ في منتصفِ القرنِ التاسع عشر. وقد مثّلت بعضُ الأجوبةِ التي تميّز بها نيل قاعدةً أساسيّةً ومكتسباً واقعيًّا، على الرّغم من أنّها ليست نهائيّةً، في كتابه الواسعِ الانتشارِ الذي نُقّحَ في العامِ 1988. لكنّ تنقيحَه خَفّفَ شيئاً من تفاؤله المتعلّقِ بالنّتائجِ، عبر ما قيل وما فُكّر به خلالِ السّنواتِ الخمس والعشرين منذ طبعته الأولى.(2) وهذا ما يدعو إلى الاعتقادِ بأنّ المؤرّخين، على العموم، كانوا على المسارِ الصّحيحِ في متابعةِ ما وصفه ألبرت شفايتزر في 1906 بـ«البحثِ فيما يتعلّق بيسوع التّاريخي».(3)

تبدو صفحاتُ نيل ومحرّرِه توم رايت مفعمةً بالتّفاؤلِ بالنّسبةِ لمختلفِ نقّادِ

---

* نُشرت الدّراسةُ في: المجلّة الدّوليّة لدراساتِ الشّرقِ الأوسطِ، مج. 23، ع. 3 (آب، 1991)، ص ص. 291 - 315. (المترجم)

1- ستيفن نيل، تفسيرُ العهدِ الجديدِ، 1861 - 1961 (لندن، 1946)، ص ص. 40-338.

2- ستيفنِ نيل وتوم رايت، تفسيرُ العهدِ الجديدِ، 1861-1986 (نيو يورك، 1988)، ص ص. 64-360.

3- استعملَ هذا التّعبيرَ الأخيرَ بالمعنى الذي فرزه تمييزُ مارتن كاهلر الشّهير، الذي سُكّ لأوّلِ مرّةٍ في 1892 (راجع، مارتن كاهلر، «يسوعُ التّاريخي المزعومُ والمسيحُ التّوراتي التّاريخي» ترجمة كارل ي. براتين [فيلادلفيا، 1964]، بين «يسوعُ التّاريخي» و«المسيحُ التّاريخي»، والأخيرُ هو الموضوعُ المستمرّ للتّبشيرِ المسيحي، وموضوعُ كلٍّ من الإيمانِ المسيحي والتّقوى المسيحيّة. وتحديداً نفس التّمييزِ الذي يُراد حين تتمّ الإشارةُ إلى «محمّد التّاريخي». وفي حين أنّ شخصَ النّبي ليس هو غايةَ إيمانِ المسلم، كما هو الحالُ مع يسوع بالنّسبةِ للمسيحيّين، إلاّ أنّ نبوّتَه، وكذلك شخصيّة «النّبي التّاريخي» ودوره، كان لهما تأثيرٌ كبيرٌ ومتواصل في التّقوى والعباداتِ والمعتقداتِ الإسلاميّةِ، بحسبِ تعبيرِ كاهلر تجاه الوضعِ الإسلامي (راجع أنّماري شيمل، ومحمّدٌ رسولُ اللهِ: تبجيلُ النّبي في المعتقدِ الإسلامي. [تشابل هيل، ن. س.، 1985]، ولا شيء من هذا موضعَ تساؤلٍ، هنا.

العهدِ الجديدِ ومؤرّخيه، لكنّها تقدّم قراءةً محبطةً بالنّسبةِ لأقرانِهم من المختصّين بالإسلام الذين تلقّوا، ليس من أمدٍ بعيدٍ جدًّا، إرشاداتٍ من أحدِ مرجعيّاتِهم الشّهيرةِ بأنّه «لا يوجدُ ما يمكنُ قولُهُ بيقينٍ ولا يقبلُ الجدلَ عمّا يعودُ إلى زمنِ النّبي».[1] وبالفعلِ، هنالك الكثيرُ، في الطّبعتين الأولى والثّانيةِ من كتابِ نيل، ممّا يحيّر ويثبّط العاملين في حقلٍ تاريخيٍّ مجاورٍ، حيث يشتركُ الباحثون في مجالِ «البحثِ فيما يتعلّق بمحمّدٍ التّاريخي» في العديدِ من الاشكاليّاتِ والأدواتِ، وهذا ما يدعو إلى الاعتقادِ بتحقّقِ بعضِ النّجاحاتِ التي توفّقَ فيها دارسو نيل المغامرون. ومع ذلك، وعلى الرّغم من بذلِ جهودٍ كثيرةٍ في البحثِ عن حياةِ محمّدٍ وعصرِه، إلّا أنّ النّتائجَ المتمخّضةَ مقارنةً بما تحقّق في البحثِ عن يسوع لا تبدو مماثلةً، والأسبابُ غيرُ واضحةٍ على الإطلاقِ. وإذن، قد يكونُ من المفيدِ، النّظرُ إلى بعضِ الأمثلةِ الأنموذجيّةِ الحديثةِ للـ«بحثِ عن محمّد» ومحاولة اكتشافِ سببِ ذلك.[2]

يبدو محمّدٌ، من النّاحيةِ النّظريّةِ، موضوعاً مناسباً جدًّا للتّحرّي التّاريخي أكثر من مؤسّسِ المسيحيّةِ. فالعقبةُ الثّابتةُ والأكثرُ وعورةً في مقاربةِ يسوع التاريخي هي، من غيرِ شكٍّ، أنّ مصادرَنا الرّئيسةَ والوثائقَ المتضمّنةَ في العهدِ الجديدِ، كلّها مكتوبةٌ من منظورِ عيدِ القيامةِ (الفصحِ) Easter؛[3] أي أنّ مؤلّفيه قدّموا

1- ماكسيم رودينسن، محمّد، ترجمةُ آن كارتر عن طبعةٍ فرنسيّةٍ محقّقةٍ 1968 (لندن، 1971)، ص. 11. وكان هذا عن طريقِ تمهيدٍ لكتابةِ 324 صفحةً في سيرةِ النّبي.

2- ما سيلي لا يدّعي أنّه مفصّلٌ لا عن محمّدٍ أو القرآنِ، ولا يُغطّي ذلك عموماً- على الرّغم من الإشارةِ، أحياناً، إلى- موضوعِ النّقاشِ الذي درسَه رودي باريت وماكسيم رودينسن حتّى أوائلِ السّتينيّاتَ من القرنِ العشرين (رودي باريت، "الأبحاثُ الأوروبيّةُ الأخيرةُ عن حياةِ وعملِ النّبي محمّد"، مجلّةُ الجمعيّةِ التّاريخيّةِ الباكستانيّةِ، 6 (1958)، ص ص. 96-81؛ ماكسيم رودينسن، "مراجعةٌ نقديّةٌ للدّراساتِ الحديثةِ عن محمّدٍ"، طُبع لأوّلِ مرّةٍ في: مراجعاتٌ تاريخيّةٌ 1963[Revue historique، 229]، ص ص. 169 - 220؛ وتُرجم عن الفرنسيّةَ في: ميرلن سوارتز، دراساتٌ عن الإسلام [نيو يورك، 1981]، ص ص. 23 - 85). أمّا حالُ الدّراساتِ القرآنيّةَ خلال السّبعينيّات فقد انعكسَ في: ألفورد ويلش، "قرآن"، في: دائرة المعارفِ الإسلاميّةِ، ط2، مج. 5 (ليدن، إ. ي. بريل، 1981)، ص ص. 432-400؛ ومؤخّراً، في: أنجليكا نيوورث، "قرآن"، في: هيلمت غاتيي، تحرير Grundriss der arabischen Philologie، مج. 2: Literaturwissenschaft، (برلين، 1987)، ص ص. 96-135.

3- عيدُ القيامةِ أو الفصحِ أو البصخةِ: من أكبرِ الأعيادِ المسيحيّةِ، تُستذكرُ فيه قيامةُ المسيحِ من بين الأمواتِ بعد ثلاثةِ أيامٍ من صلبِهِ وموتِهِ. وفيه ينتهي الصّومُ الكبيرُ الذي يستمرُّ، عادةً، 40 يوماً؛ كما ينتهي أسبوعُ الآلام. ويقع عندَ المسيحيّين الغربيّين في الأحد من 22 آذار إلى 25 نيسان. أمّا الشّرقيّون فيقع لديهم بين 4 نيسان و 8 أيار. ولذا يعتقد أنّ اشتقاقَ كلمة "Easter" من الاسمِ القديمِ لشهرِ نيسان Eostremonat Ostaramanoth، وليس من "فيساح" أو "بيساك" الكلمةِ العبريّةِ للفصحِ. (المترجم).

تصوّراتِهم عبر قناعة مُطلقةٍ بأنّ يسوعَ كان هو المسيحَ وابنَ الله، وهي قناعةٌ برزت بوضوحٍ، لاحقاً، في العقيدةِ المسيحيّة. وبالمقابلِ، ليس هنالك من قيامةٍ في حياةِ محمّدٍ، ولا إشراقٍ فُصحي Paschal sunrise يُلقي أنوارَه السّماويّةَ على نبيِّ الإسلام.

وبذا فإنّ محمّداً يعدّ موضوعاً مناسباً جدًّا للتّاريخ: رجلٌ ولدَ لامرأةٍ (ورجلٍ)، وعاش في مكانٍ ما في زمنٍ قابلٍ للحسابِ الدّقيقِ، تقريباً، وتوفي في النّهايةِ مثلما يتوفّى كثيرٌ من البشرِ، وروى سيرتَه مؤلّفون تشاركوا بقناعةِ المؤرّخين المعاصرين من أنّ النّبي ليس سوى بشرٍ. وإذن فما كان جوهريًّا، هنا، في الإسلام لم يكن عقيدةً كما في المسيحيّةِ، إنّما هو تقوى دينيّة؛ وبالمقابلِ، كان نفسُ الشّعورِ من اللّاملاءمة قد اعترى الكاثوليك قبل خمسينيّات القرنِ التّاسع عشر حين بدأت الدّراساتُ التّاريخيّةُ-الوضعيّةُ عن مريم.[1]

ومع وضعِ التّقوى الإسلاميّةِ والمعتقدِ المسيحي جانباً، كما يُشدِّد المؤرّخون على ذلك، سيبدو من الوهلةِ الأولى أنّ هنالك أدلّةً تاريخيّةً كافيةً عن يسوعَ ومحمّدٍ، يمكنُ من خلالها، على الأقلِّ، كما فعل كثيرون، تقديرُ حالِ كلا الرّجلين ومحيطِهما الاجتماعي. وبالفعلِ، من وجهةِ نظرِ أحدِ كتّابِ سيرةِ يسوع الأوائلِ فإنّ المصادرَ المتاحةَ عن محمّدٍ أفضل بكثيرٍ عن يسوع، وذلك لأنّ الإسلامَ كان قد «ولِدَ في رؤيةٍ تاريخيّةٍ كاملةٍ».[2] وخلال 25 سنة بعد أن كتبَ إرنست رينان هذه الكلماتِ، فإنّ تفاؤلَه فيما يتعلّق بأصولِ الإسلام- أو ربمّا، ببساطةٍ، من جهةٍ مقابلة، تشاؤمه من الوصولِ إلى يسوع التّاريخي- ظلّ فعليًّا بحاجةٍ إلى مراجعةٍ جادّةٍ. وبذا فإنّ رؤيةَ التّاريخ هذه عن ولادةِ الإسلام قد تخلخلَت، فلم تكن كاملةً ولا حتّى واضحةً أصلاً، والبحثُ عن أصولِ الإسلام كان ينبغي أن يبدأ من حيث انتهى البحثُ عن أصولِ المسيحيّةِ، فضلاً عن الوقوفِ على الأدلّةِ الخاصّةِ بحياةِ المؤسِّس للإسلامِ ومحيطِه.

1- انظر، بشكلٍ عامٍّ، عن ما يسمّى بـ"المقاربةِ التّوفيقيّةِ Irenic" للإسلام، أندريو رابين، "التّحليلُ الأدبي للقرآنِ والتّفسيرِ والسّيرةِ: مقارباتُ جون وانسبرو"، في: ريتشارد مارتن، تحرير، مقارباتٌ في الإسلامِ في الدّراساتِ الدّينيّةِ (تكسون، 1985)، ص. 159.

2- إرنست رينان، كتبه في 1851، واقتبسه ماكسيم رودينسن في "حياة محمّدٍ والاشكاليّات الاجتماعيّة لبداياتِ الإسلامِ"، ديوجينس، 20 (1957)، ص. 46.

وقضيّةُ المحيطِ واحدةٌ من القضايا الحسّاسةِ بالنّسبةِ للمؤرِّخ. والعديدُ من المكتسباتِ المؤكّدةِ من دراساتِ العهدِ الجديدِ للأسقفِ نيل أدّت إلى فهم أفضل للخلفيّتين اليهوديّةِ والهلّينيّةِ خارج يسوع وحركتهِ التي نشرها، وفي هذا المجالِ يمكنُ المجادلةُ بأنّ أعظمَ ما قد تمّ إحرازُه- وأكبرَ عددٍ من الفرضيّاتِ الجديدة- ظهر في الرّبعِ الأخيرِ من القرنِ العشرين.[1] وهنا سيكتشفُ مؤرِّخو محمّدٍ بأنّ «الرّؤيةَ التّاريخيّةَ الكاملةَ» تزدادُ عتمةً، الى حدٍّ كبيرٍ، وأنّ بحثَهم الخاصّ لا يمضي على قدمِ المساواةِ مع البحثِ عن يسوع.

وببساطة تامّة، لا توجدُ خلفيّةٌ بيئيّةٌ شاملةٌ معاصرةٌ استعداداً لقراءةِ القرآن. فبالنّسبةِ للإسلامِ المبكّرِ لا يوجد مثل يوسيفوس[2] Josephus لتوفيرِ سياقٍ سياسيٍّ معاصرٍ، ولا أبوكريفا[3] Apocrypha للسّياقِ الرّوحي، ولا لفائف مخطوطة تُنير «المحيطَ الطّائفي» الفلسطيني. إنّما هنالك بدلاً منها الشّعر، على وجهِ الخصوص، كمٌّ كبيرٌ منه، وإن تعرّضت أصالتُه المعاصرةُ إلى التّشكيكِ، نوعاً ما، لكنّه، مع ذلك كان «الوسيلةَ الرّئيسةَ للتّاريخِ العربي في حقبِ ما قبل الإسلام وصدرِ الإسلام».[4] وهو بذلك، عموماً، شاهدٌ على ثقافة مختلفة تماماً. أمّا القرآن، فيقفُ معزولاً مثل صخرةٍ ضخمةٍ تبرز من بحرٍ مهجورٍ، أو كشيءٍ سامٍ قوي عليه بضعُ علاماتٍ تدلّ على: كيفَ ولماذا ظهرَ في هذه الصّحراءِ الجرداء؟. وأقربُ الأراضي اليابسةِ من مواقعنا هذه هي ثقافاتُ اليمنِ إلى الجنوبِ، والحبشةُ عبر البحرِ الأحمرِ، والمستوطناتُ

1- نيل ورايت، تفسير، ص. 363.

2- يوسيفوس فلافيوس أو يوسيبوس باليونانيّةِ أو باسمه العبري الأصلي يوسف بن ماتيتياهو (38 - 100 م، تقريباً). أديبٌ ومؤرِّخٌ وعسكري يهودي، اشتهر بكتبه عن تاريخ منطقةِ يهوذا، والتّمرّد اليهودي على الإمبراطوريّة الرّومانيّة، والتي تُلقي الضّوءَ على الأوضاعِ والأحداثِ في فلسطين حين انهيارِ مملكةِ يهوذا، وظهورِ الدّيانة المسيحيّة. (المترجم)

3- أبوكريفا: كلمةٌ يونانيّةٌ قديمةٌ، تعني الكتبَ المنحولةَ، وتشيرُ إلى نصوص دينيّةٍ غيرِ موثّقة ومعترف بها من قبلِ الأكثريّةِ، فتعدّ كأنّها محرّفةٌ. وفي المسيحيّةِ تُطلق على أسفارٍ من الكتابِ المقدّسِ نُبذت لأنّه لم تقرّها مجامعُ كنسيّةٌ مختلفةٌ. ويُطلق عليها كذلك، بالأسفارِ القانونيّةِ الثّانية. (المترجم)

4- نابيا أبوت، دراساتٌ في برديّاتٍ أدبيّةٍ عربيّة، مج. 1، نصوصٌ تاريخيّةٌ (شيكاغو، 1957)، ص. 18؛ وقارن فرانس بوهل، Das Leben Muhammed، ترجمها عن الطّبعة الدّنماركيّةِ الثّانية 1953 هانز هاينرش شيدر (هايدلبرغ، 1961)، ص ص. 21 وما يليها. وقد فرضَ شعرُ ما قبل الإسلام حضورَه في الدّراساتِ الحديثةِ عن "مصادرِ الخلفيّةِ" الخاصّة بمحمّد (انظر رودينسن، "مراجعةٌ نقديّةٌ"، ص. 37)، لكن، باستثناءِ عملِ هنري لامنس (انظر هامش 11 أدناه)، فهو أقلّ بكثيرٍ فيما يتعلّق بالأدلّةِ الخاصّةِ بوصفِ تلك الخلفيّة.

اليهوديّةُ والمسيحيّةُ البعيدةُ في فلسطين-سوريا إلى الشّمال، والعراقُ المسيحي إلى الشّمالِ الشّرقي.[1] وهي تُكافئ، ربّما، محاولةَ إلقاءِ الضّوءِ على الأناجيل، فقط، من البرديّاتِ المصريّةِ والنّقوشِ الأنطاكيّة. وفي الحقيقة، فإنّه على الرّغم من الكمِّ الكبيرِ من المعلوماتِ التي وفّرتها المصادرُ الأدبيّةُ الإسلاميّةُ، إلّا أنّنا لا نعرفُ سوى النّزرِ الشّحيح عن التّاريخ الاقتصادي أو السّياسي لمدينةِ محمّدٍ الأصليّةِ مكّة، أو عن الثّقافةِ الدّينيّةِ التي جاء منها.[2] وبذلك، فإنّه بمدى جهلنا بهذا التّاريخِ والثّقافة، يكون مدى عدم فهمنا للرّجلِ أو للحركةِ التي أعقبَت رحيلَه.

توجدُ الأدلّةُ الباقيةُ عن محمّدٍ ويسوعَ، أساساً، في الأعمالِ الأدبيّةِ وليست في الأدلّةِ المادّيّة،[3] وفي كليهما تتضمّن تلك الأعمالُ جزءاً مهمّاً من «تعاليمِهما». وتعاليمُ يسوع مُدمجةٌ في الأناجيلِ، وإن لم تكن بالكاملِ، في حين أنّ تعاليمَ محمّدٍ تشكّل

1- وقد ذُكرت كلُّها، على نحو مسؤول، كذلك، في الدّراسات الخاصّة بـ"مصادر حياة محمّد" (انظر رودينسن، "مراجعةٌ نقديّةٌ"، ص ص. 39-29). تقرّبنا الجهةُ الشّماليّةُ من بيئةِ مكّةَ، حيث يتّفقُ التّراثانِ اليهودي والإسلامي على وجودِ جماعاتٍ يهوديّةٍ في شمال الحجاز؛ والأهمّ من ذلك، أنّ هذا التّأكيدَ تعزّزه الأدلّةُ النّقوشيّةُ (انظر موشي غيل، "أصولُ يهودِ يثربَ"، دراساتُ القدس في الجزيرة العربيّة والإسلام، 4 (1984)، ص ص. 24-203). مع ذلك تبقى الحقيقةُ أنّه هنالك بين المصادرِ الإغريقيّةِ والرّومانيّةِ والسّاسانيّةِ المعاصرةِ عن سوريا والجزيرة العربيّة والتّراثِ الإسلامي اللّاحق عن الأماكنِ نفسها "نقصٌ كبيرٌ في التّواصلِ الزّمني" (باتريشيا كرون، عبيدٌ وأحصنةٌ: تطوّرُ الحكم الإسلامي، [كامبردج، 1980]، ص. 11)

2- قارن هنري لامنس، مكّة عشيّةَ الهجرة La Mecque a la Veille de l'Hégire، (بيروت، 1924)، حيث جُمعت الأدلّةُ الأدبيّةُ العربيّةُ (مع تشوّهها ربّما)، مع باتريشيا كرون، التّجارةُ المكّيّةُ ونشوءُ الإسلام، (برنستون، ن. ي.، 1987)، بشكل عشوائي؛ وف. إي. بيترز، "تجارةُ مكّةَ قبل الإسلام"، في: فرهاد كاظمي ور. د. مكجسني، تحرير، طريقٌ معبّدٌ: مقالاتٌ... ريتشارد بايلي وندر (نيو يورك، 1988)، ص ص. 26-3. وثمّة مقاربةٌ أكثرُ رصانةً من لامنس للبيئة الجاهليّة نفسها خلال الرّبع الأخير من القرن العشرين على يد م. ي. كستر في الجامعة العبريّة (انظر م. ي. كستر، دراساتٌ في الجاهليّةِ والإسلام المبكر، (لندن، 1980)، وهامش 83 أدناه). وفي مواجهةِ الشّحّة الكبيرةِ للأدلّة الحجازيّة، حاول يهودا نيفو وجوديث كورن، مؤخّراً، استقراءَ البيئة المكّيّة الجاهليّة من ما ظهر على أنّه مجموعةٌ من الأضرحة الوثنيّة التي ظلّت مزدهرةً حتّى منتصف القرن الثّامن الميلادي في مستوطنة "سيدي بوكر" في النّقب (يهودا د. نيفو وجوديث كورن، "أصولُ الأوصافِ الإسلاميّةِ للحرم المكّي الجاهلي"، مجلّةُ دراساتِ الشّرق الأدنى، 49 (1990)، ص ص. 23 - 44). وحجّتُهما مغريةٌ، لكن، لا يبدو على نحو واضح، ما إذا كانت الأبنيةُ المعنيّةُ هي، بالفعل، أضرحة، أساساً.

3- عن محمّد، انظر بوهل، Das Leben، ص. 366. وإن كان قد عُثر على بعض الأدلّة المادّيّة في الجليلِ والقدسِ عن يوم أو عيدِ يسوع، التي أوجزَها جون ويكنسون، بشكل مناسب، في كتابه "القدسُ كما عرفها يسوع: الأدلّةُ الأثاريّةُ" (لندن، 1978)، فإنّه لا توجد اكتشافاتٌ أثريّةٌ لا في مكّةَ أو المدينة، ولا تبدو الآفاقُ المستقبليّةُ مثمرةً في ذلك. (ف. إي. بيترس، القدسُ ومكّةُ: طوبولوجيا المدينة المقدّسة في الشّرقِ الأدنى [نيو يورك، 1986]، ص ص. 72 - 74. ويبدو هذا الغيابُ شبهُ الكلّي للأدلّةِ الآثاريّةِ عن الإسلامِ المبكرِ بارزاً، بشكلٍ خاصٍّ، عند مقارنته مع الدّور الذي لعبتهُ تنقيباتُ الأماكنِ المقدّسة، واكتشافُ النّقوشِ الطّقسيّةِ (اللّيتورجيّة) والفقهيّة، في السّيطرةِ على الموادِّ الأدبيّةِ الخالصةِ التي شكّلت "الملحمةَ الدّينيّةَ العبريّةَ".

عملاً مستقلًا، هو القرآنُ، وكلاهما يزعمُ، إلى حدٍّ ما، أنّ أعمالَهما أصيلةٌ.[1] و«بعضُ الزّعم» هذا ليس واضحاً ضمناً، بالتّأكيد، خاصّةً فيما يتعلّق بيسوع، الذي ترسّخت كلماتُه وتعاليمُه في سرديّاتٍ إنجيليّةٍ مركّبة، هدفُها يتجاوزُ كونها مجرّد أخبارٍ. وكان النّقاشُ بشأنِ كلماتِ يسوع المتداولةِ حادًّا وقويًّا، وحتّى لو أنّ العديدَ من النّاسِ، الآن، بدوا مقتنعين، على الأقلّ، بصحّةِ بعضِ ما زُعم من أنّ يسوعَ قد قالَها، وعلى الأرجح، كلماتُ تعبيره الخاصّ بالذّات، فإنّ الاقتناعَ يبقى الخطوةَ الأولى، فقط، في عمليّةٍ تاريخيّةٍ مستمرّةٍ وصعبةٍ جدًّا تركّز على يسوع ومحمّد.

ومن المعترفِ به أنّ بعضاً ممّا يعودُ إلى هذين الرّجلين في المؤلّفاتِ قد قيل عنهما أو من خلالهما، وهو الجزءُ المهمّ الذي ينبغي على المرءِ أن يمضي بالتّساؤلِ عنه، عمّا قالَه أو فعلَه يسوعُ في الأناجيلِ: هل هي فعلاً أقواله وأفعاله؟ وعلى نحو مشابه، أيُّ جزءٍ مرويٍّ ممّا قاله محمّدٌ في القرآنِ والرّواياتِ غيرِ القرآنيّةِ المتداولةِ باسمه يعدّ، حقًّا، من أقواله،[2] وأيٌّ من أفعاله التي نُسبت إليه في التّراثِ التّاريخي الإسلامي قد حصلت فعلاً؟

التّفاوتُ بينهما واضحٌ جدًّا، فحياةُ يسوع ورسالتُه متضمّنةٌ في الأناجيلِ، بينما بالنّسبةِ للأحداثِ في حياةِ محمّد فتقضي منّا الانتقالَ إلى مصادرَ خارج القرآنِ، إلى ما سمّيته للتّوّ «التّراث التّاريخي الإسلامي». للوهلةِ الأولى، تبدو مسألةُ صحّةِ أقوالِ يسوع بسيطةً، نسبيًّا، لأنّ آخرَ رواتِها الإنجيليّين، قد بدؤوا بأعمالِهم، على أبعدِ تقديرٍ، ليس أكثر من 40 إلى 60 عاماً، بعد وفاةِ يسوع- وعلى نحوٍ يمكنُ تخيّله بشكلٍ أقرب، ربّما من 35 إلى 40 عاماً.[3] وكانوا

1- في كلّ ما سيلي، تركت جانباً مسألتي "الوحي" و"الإلهام"، واتّخذت نقطةَ انطلاقي الفرضيّةَ المعياريّةَ للمؤرّخين التي تقول إنّ الوثائقَ الدّينيّةَ المعنيّةَ بالعهدِ الجديدِ والقرآنِ، ما هي إلا نتاجُ شخصيّاتٍ بشريةٍ تماماً، وعلى نحو لا لبسَ فيه، أيًّا كان هؤلاءُ الذين يعتنقونها.

2- هذه الأخبارُ هي أحاديث أو مأثوراتٌ نبويّةٍ، يزعم أنّها تعيدُ إنتاجَ الكلماتِ الفعليّةِ لمحمّدٍ بشأنِ موضوعاتٍ متنوّعةٍ. وسيتمّ تناولُ أصالتِها ذاتِ الأهمّيّةِ الحاسمةِ بالنّسبةِ للمؤرّخِ، في وقتٍ مناسبٍ؛ إذ، هنا، يجب ملاحظةُ أنّه في الوقتِ الذي لا تتشاركُ فيه بصمةُ الإلهامِ الإلهي الذي يربطهُ المسيحيّون بالعهدِ الجديدِ، كليًّا، لكنّها بالنّسبةِ للمسلمين لها درجةٌ عاليةٌ من السّلطةِ. وعلى الرّغم من أنّ هذه السّلطةَ قد نشأت خلال تأسيسهم للسلطةِ القضائيّةِ في المسائلِ الفقهيّةِ، مثل المشنا والتلمود، لكنّ الحديثَ سرعان ما بدأ يحظى بنفس المكانةِ بوصفها وثائقَ تاريخيّةً محضةً.

3- إن حدثَ أيُّ شيءٍ، فإنّ الفجوةَ بين الأحداثِ في حياةِ يسوع وتنقيحِها النّهائي في الأناجيلِ المحفوظةِ تبدو أنّها تزدادُ ضيقاً بمرورِ الوقتِ (انظر أ. ت. روبنسون، إعادةُ تأريخِ العهدِ الجديدِ [فيلادلفيا، 1976]؛ ونيل ورايت، تفسير، ص. 361).

يذكرون كلَّ إشارةٍ إلى ما يحتفظون به، كما فعلَ لوقا، بوضوحٍ تامٍّ، في مستهلِّ إنجيلِه (لوقا 1: 4-1)،[1] معتمداً على شهادات، بعضُها مرويٌّ وبعضُها مكتوبٌ، لشهودِ عيانٍ أنفسِهم. بينما لا تبدو المسألةُ سهلةً مع محمّد، على الأقلّ، فيما يتعلّق بالقرآن. وأجزاءٌ منه كانت، على ما يبدو، مكتوبةً في أثناء حياته، والعملُ النّهائي، لما يسمّى جوهريًّا بالقرآن، كان قد جُمع أو رُكّبَ من مصادرَ متعدّدة، بعضُها مرويٌّ وبعضُها مكتوبٌ، بشكلٍ نهائيٍّ، ليس أبعدَ من 15 سنةً بعد رحيلِ النّبيّ.[2]

لماذا، إذن، هذا الشّكُّ البارزُ بشأنِ استعادةِ كلماتِ يسوع الفعليّة من الأناجيل، بينما لا يوجدُ جدلٌ مماثلٌ حول القرآن، والذي يُعتقد، عموماً، أنّه يمثّل ما قد صدرَ من فم محمّدٍ بوصفه «تعاليمَ»، للمدّة من 610م إلى 632م؟

في الواقع، إنّ البحثَ عن متغيّراتٍ في النّسخ الجزئيّةِ الموجودةِ قبل التّهذيبِ[3] المزعوم للخليفةِ عثمان (ما يمكنُ أن يُسمّى البحث في مصادر ما وراءَ القرآن) لم يكشف عن أيّةِ اختلافاتٍ ذاتِ أهمّيّةٍ كبيرةٍ.[4] وهذا لا يعني القولُ، بالطّبع، إنّ تلك الدّلائلِ الما قبل عُثمان أجزاءٌ «مختلقةٌ» متشظّيةٌ وفضفاضةٌ، ربما أضيفت إلى القرآنِ أو موادّ أصيلةٌ حُذفت منه. وهذه تهمٌ أطلقها بعضُ المسلمين الشّيعةِ ممّن فشلوا في العثورِ على إشاراتٍ صريحةٍ في

1- لوقا: إِذْ كَانَ كَثِيرُونَ قَدْ أَخَذُوا بِتَأْلِيفِ قِصَّةٍ فِي الأُمُورِ الْمُتَيَقَّنَةِ عِنْدَنَا (1)، كَمَا سَلَّمَهَا إِلَيْنَا الَّذِينَ كَانُوا مُنْذُ الْبَدْءِ مُعَايِنِينَ وَخُدَّامًا لِلْكَلِمَةِ (2)، رَأَيْتُ أَنَا أَيْضًا إِذْ قَدْ تَتَبَّعْتُ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الأَوَّلِ بِتَدْقِيقٍ، أَنْ أَكْتُبَ عَلَى التَّوَالِي إِلَيْكَ أَيُّهَا الْعَزِيزُ ثَاوُفِيلُسُ (3)، لِتَعْرِفَ صِحَّةَ الْكَلاَمِ الَّذِي عُلِّمْتَ بِهِ (4). (المترجم)

2- يمكن تصوّرُ حتّى أقلّ أو ربّما أكثر وأكثر بكثيرٍ. على الرّغم من أنّ التّراثَ الإسلامي متّفقٌ على أنّ "جمعَ" القرآنِ حصلَ في خلافةِ عُثمان (644 - 656م)، وبعضُ المؤلّفينَ المسلمين الأوائل يؤرّخونه في خلافةِ أبي بكرٍ (632 - 634م) وآخرون في خلافةِ عُمر (634 - 644م). وعدمُ التّأكّدِ المبكّرِ هذا بشأنِ ما يبدو أنّه حدثٌ مهمٌّ في التّاريخِ الإسلامي غير مألوف، تماماً، وقد رفضَ عالمانِ معاصرانِ الإجماعَ "العُثماني" التّراثي غيرَ المستوثقِ منه. وثمّةَ من نسبَ "جمعَ القرآنِ" للنّبي نفسه، كما فعلَ (جون بورتون، جمعُ القرآنِ [كامبردج، 1977])، بينما آخر أبعده إلى القرنِ التّاسعِ الميلادي، كما فعلَ (جون وانسبرو، الدّراساتُ القرآنيّةُ: مصادرُ تفسيرِ القرآنِ وطرائقُه [كامبردج، 1977]). وما يزالُ الوقتُ مبكّراً أمامَ هاتين الفرضيّتين، فهما حتّى هذه اللّحظةِ لا يبدو أنّهما قد حظيا بقبولٍ واسعٍ.

3- يقصدُ بالتّهذيبِ ما رافقَ عمليّةَ جمعِ القرآنِ، في زمنِ عُثمان، من رواياتٍ متناقضةٍ بين حذفٍ وإضافةِ آياتٍ أو كلماتٍ أو حتّى سورٍ. (المترجم)

4- آرثر جفري، موادُّ عن تاريخِ النّصّ القرآني (ليدن، 1937)؛ رودي باريت، Der Koran als Geschichtsquelle، الإسلام 1961) 37 ،Der Islam)، ص ص. 24 - 42، مقتبسٌ عن إعادةِ طبعِها في: رودي باريت، تحرير، Der Koran، (دارمشتات، 1975)، ص ص. 42-141.

القرآن لتعيين عليٍّ خليفةً للنّبي، وهكذا زعموا بوجودِ تلاعب.[1] وهذه حجّةٌ مُتحيّزةٌ بالغةُ الوضوح، وأدلّتُهم المقدّمةُ هزيلةٌ جدًّا إلى درجةِ فشلِ بعضِهم في الاقتناع بأنّ ما في نسخةِ القرآنِ الحاليّةِ هو ما كان محمّدٌ يُعلِّمه، مُعبّراً عنه بكلماتِه الخاصّة.[2]

لماذا إذن توجد اختلافاتٌ في التّذكّر، في تذبذبِ ذاكرةِ ما قاله يسوع، وكذلك في الاستعادة الكلّيّة والأصلية، بشكلٍ واضح، لكلماتِ محمّد؟ ولكي نمضي بما يمكنُ أن نعدّه اعتباراً تمهيديًّا في هذه النّقطة، فقد تقتضي الإشارةُ إلى حقيقةِ أن حَمَلَةَ القرآنِ المجهولين السّابقين للنّسخةِ العثمانيّة، وكلّهم مسلمون، كانوا مقتنعين من البداية- والبدايةُ هي الاهتداءُ بمعتقدِهم هذا- بأنّ ما كانوا يسمعونه ويلاحظونه على «قِطَعٍ من الجلدِ والعظام وفي قلوبهم» لم يكن تعاليمَ رجلٍ، بل Ipsissima Verba Dei «الكلماتِ نفسَها الموحى بها من الله»، ولذا فمن المرجّح أنّهم كانوا شديدي الحرصِ على حفظِ الصّياغةِ كما هي. أمّا في حالةِ يسوع، فمهما كان الاحترامُ له بوصفهِ معلّماً فريداً ومميّزاً جدًّا من قِبل متلقّي كلماتِه الأوائل، فإنّ مجرّدَ تذكّرِ تعاليمِه؛ فحواها وجوهرِها، كان هو ما يتطلّبه خطابُهم الأخلاقي. وقد رَسَختْ عباراتٌ وصورٌ معيّنةٌ في ذكرياتِهم- صيغٌ مستعملةٌ في أدعيةِ الشّفاء، وتنبّؤاتٌ عن خرابِ الهيكل، ومباركةُ الخبزِ والنّبيذِ في آخرِ عشاءٍ له، وكانت تقفزُ بسرعةٍ إلى الذّهن- غير أنّ ثمّة أساساً بسيطاً لتخيّلِ أنّه خلال حياتِه الفعليّةِ توفّرت دوافعُ عدّة لأتباعه لتذكّر كلِّ كلمةٍ انبثقت من فم يسوع النّاصري.

لم تكن الأناجيلُ الأربعةُ عن يسوع النّاصري إنّما عن يسوع المسيح، وقد تمّ تذكّر أقوالِه وتعاليمِه من منظورٍ مختلفٍ، تماماً. مع ذلك، كان الانطباعُ الأوّلي قد

1- ي. إلياش، "قرآنُ الشّيعة: إعادةُ نظرٍ في تأويلِ غولدزيهر"، Arabica، 16 (1969)، ص ص. 15 - 24؛ إ. كوهلبرغ، "بعضُ الملحوظاتِ عن المواقفِ الإماميّةِ تجاه القرآنِ"، في: الفلسفةُ الإسلاميّةُ والتّراثُ الكلاسيكي: مقالاتٌ.... ريشارد وولزر (كولومبيا، أس. سي.، 1973)، ص ص. 24-209.

2- كما لاحظنا، أنّ من فشلَ في الاقناعِ هو جون وانسبرو الذي حاول في دراستين رئيستين (الدّراساتُ القرآنيّةُ، والوسطُ الطّائفي: محتوى تاريخ الخَلاص الإسلامي وتشكيلُه [أوكسفورد، 1978]، إثباتَ أنّ (1) القرآنَ لم يُجمع حتّى بدايةِ القرنِ التّاسع، و(2) إنّه كان قد شُكّل من موادَّ كتابيّةٍ وغيرها على أيدي محرّرين Redactors تأثّروا بالجدلِ اليهودي- المسيحي المعاصرِ في حينها. وعن التّقديرِ المتعاطفِ مع أعمالِ وانسبرو، انظر رابين، "التّحليلُ الأدبي"، وعنِ النّقدِ الإسلامي لكلٍّ من وانسبرو ورابين انظر فضلَ الرّحمن، "مقارباتُ الإسلامِ في الدّراساتِ الدّينيّةِ: دراسةٌ مراجعة"، في: ريتشارد مارتن، تحرير، مقارباتُ الإسلامِ في دراساتٍ دينيّةٍ (تكسون، 1985) ص ص. 198 - 202.

تشكّل، إذا جاز التّعبيرُ، ولم يوسِّع أيّ تغيُّرٍ في فهم ما عناه يسوع من ذاكرةِ ما قاله فعليًّا. حتّى أنّه في ضوءِ ما بعد عيد القيامةِ المختلف، كليًّا، والذي يغمرُ كلَّ العهدِ الجديدِ، لم تُضأ أقوالُه كما أُضيئت أفعالُه. فأولى أشكالِ التّبشيرِ المسيحي الكاريغما[1] Kerygma (في: رسالة كورنثوس الأولى 15: 3 - 7/8،[2] على سبيلِ المثالِ، أو أعمال الرّسلِ 2: 22 وما يليها، و10: 43-36)[3] لم تتضمّن تعاليمَ يسوع بل أحداثَ حياتِه: معجزاته، موته، قيامته. واقتارُ بولس لكلماتِ يسوع معروفٌ، بالطّبع.

لقد تناولنا، هنا، اختلافاً رئيساً بين تقديرِ المسيحيّين ليسوع وتقديرِ المسلمين لمحمّدٍ. بالنّسبةِ للمسيحيّين كان يسوع حدثاً، وكذلك، برأي مؤرّخيهم، سواء أكانوا يقصدون ذلك أم لا. فقد تحقّقت غايتُه بأفعاله؛ موته التّضحوي ومعجزته الامتحانيّة لقيامته: «وَتَعَيَّنَ ابْنُ الله بِقُوَّةٍ مِنْ جِهَةِ رُوحِ الْقَدَاسَةِ، بِالْقِيَامَةِ مِنَ الأَمْوَاتِ: يَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا»(رومية 1:4). لم يُوحَ يسوعٌ؛ بل كان نفسُه وحياً، وهذه الحقيقةُ هي من شكّلت الأناجيلَ التي كانت تحملُ الشّهادةَ على الحدثِ. فضلاً عن أنّ حواريي يسوع ممّن حمَلوا كلماتِه أولئك الذين كانوا يقفون وراءَ الأناجيلِ القانونيّةِ لم تكن لديهم أيّةُ فكرةٍ، كحالِ المسلمين الأوائلِ الذين كانوا، بالتّأكيدِ، نقلةً للوحي، ولم يفهم مؤلّفو تلك الأناجيلِ، بأيٍّ حالٍ

1- الكاريغما: كلمةٌ يونانيّةٌ أطلقَتها الكنيسةُ الأولى على التّبشيرِ بالإنجيلِ، قبل التّعميدِ والقبولِ فيها. (المترجم)

2- رسالةُ بولس الأولى إلى أهلِ كورنثوس: "فَإِنَّنِي سَلَّمْتُ إِلَيْكُمْ فِي الأَوَّلِ مَا قَبِلْتُهُ أَنَا أَيْضًا: أَنَّ الْمَسِيحَ مَاتَ مِنْ أَجْلِ خَطَايَانَا حَسَبَ الْكُتُبِ(3)، وَأَنَّهُ دُفِنَ، وَأَنَّهُ قَامَ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ حَسَبَ الْكُتُبِ(4)، وَأَنَّهُ ظَهَرَ لِصَفَا ثُمَّ لِلاثْنَيْ عَشَرَ(5). وَبَعْدَ ذلِكَ ظَهَرَ دَفْعَةً وَاحِدَةً لأَكْثَرَ مِنْ خَمْسِمِئَةِ أَخٍ، أَكْثَرُهُمْ بَاقٍ إِلَى الآنَ. وَلكِنَّ بَعْضَهُمْ قَدْ رَقَدُوا(6). وَبَعْدَ ذلِكَ ظَهَرَ لِيَعْقُوبَ، ثُمَّ لِلرُّسُلِ أَجْمَعِينَ(7). وَآخِرَ الْكُلِّ- كَأَنَّهُ لِلسِّقْطِ- ظَهَرَ لِي أَنَا(8)". (المترجم)

3- أعمالُ الرُّسلِ 2: 22: "أَيُّهَا الرِّجَالُ الإِسْرَائِيلِيُّونَ اسْمَعُوا هذه الأَقْوَالَ: يَسُوعُ النَّاصِرِيُّ رَجُلٌ قَدْ تَبَرْهَنَ لَكُمْ مِنْ قِبَلِ الله بِقُوَّاتٍ وَعَجَائِبَ وَآيَاتٍ صَنَعَهَا اللهُ بِيَدِهِ فِي وَسْطِكُمْ، كَمَا أَنْتُمْ أَيْضًا تَعْلَمُونَ". وأعمالُ الرُّسلِ 10: 43-36: "وَقَدْ أَرْسَلَ كَلِمَتَهُ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَبَشَّرَهُمْ بِالسَّلام بِوَاسِطَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ، رَبِّ الْجَمِيعِ(37). وَلا بُدَّ أَنَّكُمْ عَرَفْتُمْ بِكُلِّ مَا جَرَى فِي بِلادِ الْيَهُودِ، وَكَانَ بَدْءُ الأَمْرِ فِي الْجَلِيلِ بَعْدَ الْمَعْمُودِيَّةِ الَّتِي نَادَى بِهَا يُوحَنَّا(38). فَقَدْ مَسَحَ اللهُ يَسُوعَ النَّاصِرِيَّ بِالرُّوحِ الْقُدُسِ وَبِالْقُدْرَةِ، فَكَانَ يَنْتَقِلُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ يَعْمَلُ الْخَيْرَ، وَيَشْفِي جَمِيعَ الَّذِينَ تَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ، لأَنَّ اللهَ كَانَ مَعَهُ(39). وَنَحْنُ شُهُودٌ عَلَى كُلِّ مَا قَامَ بِهِ فِي بِلادِ الْيَهُودِ وَفِي أُورُشَلِيمَ، وَقَدْ قَتَلُوهُ حَقًّا، مُعَلَّقاً عَلَى خَشَبَةٍ(40). وَلَكِنَّ اللهَ أَقَامَهُ مِنَ الْمَوْتِ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ، وَجَعَلَهُ يَظْهَرُ(41)، لا لِلشَّعْبِ كُلِّهِ، بَلْ لِلشُّهُودِ الَّذِينَ اخْتَارَهُمُ اللهُ مِنْ قَبْلُ، لَنَا نَحْنُ الَّذِينَ أَكَلْنَا وَشَرِبْنَا مَعَهُ بَعْدَ قِيَامَتِهِ مِنْ بَيْنِ الأَمْوَاتِ(42). ثُمَّ أَمَرَنَا أَنْ نُبَشِّرَ شَعْبَنَا بِهِ، وَنَشْهَدَ أَنَّهُ هُوَ الَّذِي عَيَّنَهُ اللهُ دَيَّاناً لِلأَحْيَاءِ وَلِلأَمْوَاتِ(43). لَهُ يَشْهَدُ جَمِيعُ الأَنْبِيَاءِ أَنَّ كُلَّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ يَنَالُ بِاسْمِهِ غُفْرَانَ الْخَطَايَا". (المترجم)

من الأحوال، كما كان كتبةُ محمّدٍ وأمناءُ سرّه مقتنعين، أنّهم كانوا يكتبون كتاباً مقدّساً. وهذا هو الفهمُ الأصلي للكلمة العربيّة «تلاوة»، بشكلٍ لا لبس فيه، لأغراض طقسيّة.[1] ولمدّةٍ طويلةٍ من الزّمنِ بعد إنجازِ الأناجيلِ، تواصلَ «الكتابُ المقدّسُ» المسيحي مثلما كان دوماً بالنّسبةِ لليهودِ، بضمنِهم يسوع وحواريوه، باحتواءِ التّوراةِ العبريّة.

لإجمالِ هذه النّقطة: القرآنُ هو كلماتُ محمّدٍ المُفحمةُ، ربّما أملاها بعد تلاوتها،[2] بينما لم تصِفِ الأناجيلُ حياةَ يسوع، فقط، بل شملَت بعضَ أقوالِه الأصليّةِ أو تعاليمِه. لكن كيف اختُبرَت هذه الحجّةُ الأخيرةُ؟

المحاولةُ الرّئيسةُ بشأنها أوجدها نقدُ الشّكلِ، وصاغَ رودولف بولتمان، أحدُ خُبرائه، معيارَ الأصالةِ، بإيجازٍ مميّز: «يمكننا الاعتمادُ على ما نمتلكه من صورةٍ طبقِ الأصلِ ليسوع، حيث يتّضح التّباينُ بين التّقوى والأخلاقِ اليهوديّةِ والمزاجِ الأخرويِ المميّز، والذي يميّز تعاليمَ يسوع، من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لا نجدُ أيَّ ملمحٍ مسيحي على وجهِ التّحديد.»[3]

لنبدأ بالنّقطةِ الثّانيةِ أولاً، حيث يتطابقُ شكلُ أقوالِ يسوع المرويّةِ وقصصِه مع ما نعرفه من الأشكالِ التّعليميّةِ الحاخاميّةِ اليهوديّةِ المعاصرةِ، وهو احتمالٌ قوي أن تكونَ أصليّةً. والأنموذجُ الأوضحُ، بالطّبعِ، هو الأمثالُ والحكاياتُ الرّمزيّةُ، وسواء أُنظِر إلى يسوع على أنّه بارعٌ بهذا النّوعِ أو مجرّد ممارسٍ تقليدي له، فثمّة ما يكفي من هذه الحكاياتِ الحاخاميّةِ في الأناجيلِ لاقناعِ المتشكّكِ بأنّنا نرى، على الأقلّ، أمامنا، هنا، شكلاً من تعاليمِ يسوع

1- وليام غراهام، "القرآنُ بوصفهِ كلمةَ اللهِ المنطوقةَ: إسهامٌ إسلامي في فهمِ الكتابِ المقدّسِ"، في: ريتشارد مارتن، تحرير، مقارباتُ الإسلام في دراساتٍ دينيّة (توكسون، 1985)، ص. 31: "في الأساسِ، كان القرآنُ، كما أعلن عن اسمه: إلقاءُ كلمة الله للبشرِ كي يتلوها (راجع سورة العلقِ: 1 "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ")".

2- هذا الأمرُ مصدّقٌ به في التّراثِ الإسلامي برمّته (و. مونتغمري وات، مقدّمةُ بيل للقرآنِ [ايدنبيرغ، 1970]، ص ص. 37 - 38.

3- رودولف بولتمان، تاريخُ التّراثِ السّاينوبتكي Synoptic (نيو يورك، 1963)، ص. 205. (السّاينوبتك: يقصدُ بها الأناجيلُ الثّلاثةُ الأولى: متي ومرقس ولوقا، وتسمى بالأناجيلِ السّينوبتيّةِ أو الإزائيّة. سميّت كذلك لأنّه يمكن وضعُها بإزاءِ بعضِها بعضاً؛ لكونها متآلفة أو متشابهة من حيث القصص نفسها عن يسوع، وتتّبع ترتيبَ الأحداثِ نفسه عامّةً. ويشارُ لأسبابِ تشابهاتِ هذه الأناجيلِ واختلافاتها بالمشكلةِ السّينوبتيّةِ. ويقابل هذه الأناجيلَ إنجيلُ يوحنّا المستقلّ. وبخصوصِ المشكلةِ السّينوبتيّةِ ينظر هامش60). (المترجم)

التي لم تستطِع أن تختلقها، أو، على الأقلّ، لم تفعل بعضُ الحركات التّقويّة المسيحيّةِ المتأخرة. وسواءٌ أكان هؤلاء «الأحبارُ» الذين أتاحت مؤلّفاتُهم فرصةً للمقارنةِ مع المؤلّفين المذكورين في المشنا (حوالي 200م) فصاعداً، يعدّون، في الحقيقةِ، «معاصرين» ليسوع لأغراضِ إلقاء الضّوء، أو أنّ تعاليمَ أو أحداثَ الأناجيلِ ما زالت تمثّل مسألةً مزعجةً، كثيراً ما يكون جوابُها متكلّفاً بدلاً من أن يخضعَ للمناقشةِ، لاسيّما من قِبل نقّادِ الشّكل.[1]

لكن أغلبَ نقّادِ الشّكلِ تحوّلوا مع بولتمان، من هذا الجزءِ المتواضعِ من الأسسِ المستحصلةِ من «التّشابهِ الحاخامي» إلى معيارٍ رئيسٍ آخر للأصالة، وهو «التّباين»، حيث يمكنُ أن تظهرَ الأقوالُ الحقيقيّةُ ليسوع فريدةً لدرجةٍ لا نتلمّس فيها تشابهاتٍ سواء في الكنيسةِ الأولى أو اليهوديّةِ القديمة. ولتوضيحِ ذلك، بشكلٍ أبرز: فإنّه حين يبدو يسوع حبراً، فهذا جديرٌ بالتّصديق؛ وعندما لا يفكّر يسوع كحبرٍ فهذا صحيحٌ، أيضاً، ولذا فإنّه، بقدرِ تعلّقِ الأمرِ بالسّياقِ تكون الأصالةُ علامةً للموثوقيّة، وبصرفِ النّظرِ عن هذه النّقطة، فقد استعيدَ القليلُ جدًّا من أقوالِ يسوع وفقاً لهذا المعيارِ، ربما، ليس لأنّه لا يكشفُ، غالباً، عن أفكارٍ أصيلةٍ موثوقةٍ في الأناجيلِ، بل بالأحرى لأنّه بدا أصليًّا جدًّا، في إنجيلِ يوحنّا، على سبيلِ المثالِ، لكنّ نقدَ التّنقيحِ أنكرَ أن يكونَ ليسوع معظمُ هذه الأصالةِ، ونسبَها بدلاً منه إلى جيلِ المسيحيّين الأوائلِ.

كيف يبدو محمّدٌ؟

اعتقدَ معاصروه أنّهم رأوا فيه أصداءَ عددٍ من الشّخصيّاتِ الكارزميّةِ المألوفة؛ من الكهنةِ والشّعراءِ (القرآن 52: 29 – 30؛ 69: 41 – 42)[2]،ممّا ينكره القرآنُ بشدّةٍ، وكذلك من القصّاصين الذين يعيدون صياغةَ القصصِ

1- انظر ملاحظاتِ و. د. ديفيس الرّصينةِ (بولسُ واليهوديّةُ العبريّةُ المتأخّرةُ [فيلاديلفيا، 1980]، ص. 3): "في حين أنّه، من الواضحِ، أنّ المصادرَ العبريّةَ المتأخّرةَ قد حافظت على مأثوراتٍ ما هو أسبق من القرنِ الثّاني... لكن لا ينبغي التّغاضي عن أنّ اليهوديّةَ قد اختلقَت الكثيرَ من الأحداثِ خلال تلك الحقبة. والاستنتاجُ هو أنّه لا يمكننا، من دونِ التّحوّطِ الشّديد، استعمالُ المصادرِ العبريّةِ المتأخرةِ دليلاً على يهوديّةِ القرنِ الأوّلِ". وتعاني دراسةُ حياة محمّد، كما سنرى (أنظر هامش 80)، من المشكلةِ نفسها.

2- سورةُ الطّور: "فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ(29)، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ(30)"؛ سورةُ الحاقّةِ: "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ(41)، وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ(42)". (المترجم)

القديمةِ (25: 5)[1]. وقد اعتقدَ بعضُ الباحثين المعاصرين أنّ التّهمةَ الأولى تحظى بشيءٍ من القيمةِ، وإن لم تكن تنطبقُ على القرآنِ كلّه.[2] لكنّنا، فعليًّا، محدّدون، إلى حدٍّ ما، بالافتقارِ التّامِّ للخلفيّةِ السّياقيّةِ. فنحن لا نعرفُ سوى القليلِ أو لا شيءَ، تقريباً، عن كلامِ الكهنةِ. وشعراءُ ما قبل الإسلام لم يكونوا من النّوعِ الشّيطاني المجنون الذي كان يشبّهون به محمّداً؛ وأمثلتُنا المعاصرةُ الوحيدةُ من «الحكاياتِ القديمةِ» هي؛ بالضّبطِ، تلك المذكورةُ في القرآنِ.

ثمّةَ شيءٌ من الفضولِ حول قصصِ القرآنِ، وهي تلك الخاصّيّةُ التي تؤكّد، مرّةً أخرى، عدمَ قدرتنا على التّغلغلِ في المحيطِ التّاريخي. ففي العام 1982 أثارَ أنطوني هارفي مسألةَ «قيود التّاريخ» فيما يتعلّق بدراسةِ حياةِ يسوع: «لا يوجد فرد يرغبُ بالتّأثيرِ في الآخرين، مع أنّ له مطلقَ الحرّيّةِ في اختيارِ أسلوبهِ الخاصِّ في التّصرّفِ والإقناعِ، دون أن يخضعَ للقيودِ التي تفرضها الثّقافةُ التي يجدُ نفسَه فيها. وفي حال حصولِ تواصلٍ، فلا بدَّ من وجودِ قيودٍ يعترفُ بها المتحدّثُ ومستمعوه... ويسوع قد نجحَ في التّواصلِ مع مستمعيهِ، وحواريّيهِ، حتّى مع أعدائه. وكان عليه أن يتحدّثَ لغةً يفهمونها، ويقومَ بأفعالٍ يرونها مفهومةً، ويتصرّف في حياتهِ ويتحمّل معاناةَ موتهِ بطريقةٍ تجعلهم يمنحونها مغزى».[3]

ما هو صحيحٌ بالنّسبةِ ليسوع صحيحٌ، أيضاً، بالنّسبةِ لمحمّدٍ، على نحوٍ متساوٍ، فقد كان مُلزَماً بـ«قيودِ» الموضوعِ وبالأسلوبِ الذي «يعترفُ به المتحدّثُ ومستمعوه». ويبدو واضحاً، الآن، من القرآنِ نفسه أنّه، على الرّغم من وجودِ معاصريه المكّيين ممّن شكّكوا بالأصولِ الميتافيزيقيّةِ لما كان يدعو إليه، إلّا أنّه لم تكن هنالك من مشكلةٍ في فهمهِ، وفي محاولةِ فهمه بشكلٍ أفضل في حالاتٍ عديدةٍ، كما نفعلُ اليومَ. والقرآنُ مليءٌ بالقصصِ التّوراتيّةِ، على سبيلِ المثالِ، معظمُها مرويٌّ على نحو مقتضبٍ أو ما يسمّى بأسلوبِ «التّلميحِ» أو

1- سورةُ الفرقانِ: "وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلا(5)". (المترجم)

2- وات، مقدمّةُ بيل، ص ص. 77 – 79؛ قارن ر. ب. سيرجنت، "النّثرُ العربي المبكّرُ" في: أ. ف. ل. بيستون وآخرون، تحرير، "الأدبُ العربي حتّى نهايةِ الحقبةِ الأمويّةِ" (كامبردج، 1983) ص ص. 27-126.

3- أ. إي. هارفي، يسوع وحدود التاريخ (فيلادلفيا، 1982)، ص ص. 6 وما يليها.

«الإحالة».[1] ومن الواضح، أنّ الملأ في زمنِ محمّدٍ لم يسمع هذه القصصَ لأوّل مرّة، كما تشيرُ العبارةُ نفسُها عن «إعادةِ صياغةِ القصصِ القديمة». فهذه القصصُ كانت متداولةً في مكّةَ آنذاك، على الرّغم من أنّه ليس لدينا سوى معرفةٍ نزيرةٍ جدًّا عن كيف كانت تُتداولُ أو إلى أيِّ مدى ظلّت تُتداولُ، إلى حين بدأ محمّدٌ بـ«إعادةِ روايتِها» بأسلوبِه التّلميحي في القرآنِ لإثارةِ بعضِ القضايا الأخلاقيّةِ (كانتقام اللهِ لسوءِ التّعاملِ مع الأنبياءِ الأوائلِ، ولذكرِ ثيمةٍ عامّةٍ واحدةٍ)، قد لا يتّفقُ معه مستمعوه حول هذه المسألةِ لكنّهم، على ما يبدو، يعرفون جيّداً ما الذي يُحيل إليه.

ونحن لا نعرفُ أنّ هذه القصصَ «توراتيّةٌ» لأنّها، فقط، تأخذُ شخصيّاتٍ أو أحداثاً من الكتابِ المقدّسِ نقطةَ انطلاقٍ لها، بل لأنّ مسارَها، أيضاً، هاجادي؛[2] فهي أطلالٌ، وآثارٌ، وتذكّرٌ- ونحن أقلّ دقّةً فيما نسمّيه- لما هو مدراشيٌّ[3] يهودي واضحٌ، على الرّغم ممّا كانت عليه، أو ما الذي كانت عليه في أصولِها، فلا نستطيعُ تخمين ذلك. إذ ليس لدينا سوى مدراشٍ كتابيٍّ واحدٍ فقط، متداولٍ في الجزيرةِ العربيّةِ في القرنِ السّابعِ الميلادي، هو القرآنُ نفسُه.

قدّمت اتّهاماتُ معاصري محمّدٍ له بأنّه ليس أكثرَ من «كاهنٍ» أو «شاعرٍ» دليلاً إرشاديًّا مهمًّا بالنّسبةِ للمحاولاتِ الحديثةِ في تطبيقِ نقدِ الشّكلِ على القرآنِ. والأشكالُ الأدبيّةُ المستعملةُ في نطاقِ الكتابِ، يمكن أن نلاحظَها، من

1- ريبين، "التّحليلُ الأدبي"، ص. 159، معلّقاً على وصفِ وانسبرو على هذا الأسلوب (وانسبرو، دراساتٌ قرآنيّةٌ، ص ص. 40 – 43، 47 – 48، 51 – 52 وما يليها؛ وانسبرو، الوسطُ الطّائفي، ص ص. 24 – 25): "من المفترض أنّ متلقّي القرآنِ قادرون على ملءِ التّفاصيلِ المفقودةِ من السّرد، كما هو الحالُ بالنّسبةِ إلى عملِ مثل التّلمود، حيث يُفترض معرفةُ الاستشهاداتِ التّوراتيّةِ المناسبةِ أو المتاحةِ ببضعِ كلماتٍ فقط". أكثر ممّا يفترضه المشنا والتّلمود، بالتّأكيد. فمن المتوقّعِ أن يفهمَ القارئُ مساراتِ القضايا والحالةَ الرّاهنةَ للجدلِ بشأنِ تلك القضايا حين يطّلعُ على النّصّ.

2- الهاجاداه: يقسّمُ التّلمودُ من حيث موضوعاته على قسمين رئيسين: "الهاجاداه" و"الهالاخا"، وتشتمل الهاجاداه على الموضوعات المرتبطة بالفكرِ والمخيّلة من الأمثالِ والعادات والخرافاتِ والحكاياتِ والقصصِ والمواعظ، وتستحوذُ هذه الموضوعاتُ على قرابةِ ثلثِ التّلمود، في حين تشتملُ "الهالاخا" على الأحكامِ والطّقوسِ الدّينيّةِ، إلى جانب الحقوقِ والواجباتِ التي ينبغي لليهودي القيامُ بها. وتعدّ الهاجاداه وأبوكريفا العهدِ القديمِ مصدراً رئيساً لقصصِ الأنبياء. (المترجم)

3- المدراش: سلسلةٌ مجموعةٌ من التّعليقاتِ القديمةِ على كلِّ أجزاءِ الكتابِ المقدّسِ (التّناخ: أسفار)؛ بتنظيمِ وتقسيمِ مختلفين من مجموعةٍ إلى أخرى؛ طولاً وقصراً. وللهاجاداه مدراشيم يتضمّن تفاسيرَ التّناخ، أو التّوسعَ فيه بإضافةِ أساطيرَ جديدةٍ، غيرِ مذكورةٍ في الأصلِ، بأسلوبٍ وعظيٍّ. (المترجم)

الأيمانِ المقتضبةِ والعباراتِ التّنبُّئيّةِ، من خلالِ الأمثالِ والمقاطعِ الأخرويّةِ (الأبوكالبتيّة)، إلى القصصِ الموسّعةِ، نوعاً ما، بطريقةٍ وعظيّةٍ لبيانِ ما الذي ينتظره أولئك الذين يتجاهلون الأنبياءَ أو يسيئون معاملتَهم.[1] وهنالك، أيضاً، مجموعةٌ من الأقوالِ الهالاخيّةِ[2] المستقلّةِ عموماً، والتي تعودُ، كما هو واضحٌ، إلى حقبةِ المدينةِ من حياةِ النّبي، والتي تحدّد قواعدَ السّلوكِ والأفعالِ لمجتمعٍ قيدِ التّكوين. وما تبقّى يتكوّنُ من تحذيراتٍ ووعيدٍ (كثيرٌ منها يُكرِّر عباراتٍ شهيرةً) ومقداراً كبيراً من الجدلِ، بعضُه على شكلِ ردودٍ حاسمةٍ على أسئلةٍ لا نعرفُ مصدرَها أو دوافعَها.

مع ذلك، إذا ما أثبت نقدُ الشّكلِ قيمتَه دليلاً لفهمِ الرّوايةِ وللخلفيّةِ الحياتيّةِ Sitz im Leben الثّانويّةِ للعهدِ الجديدِ، والتي هي «أحوالُ حياةِ الكنيسةِ التي وجدَت فيها تلك المرويّاتُ ذاتُ الصّلة، والمحفوظةُ باهتمامٍ بالغٍ (كما يدلّ على ذلك انتشارُها) من أجلِ الأجيالِ اللّاحقة»،[3] فلن يكون كمثلهٍ غرضاً مفيداً في دراسةِ الإسلام، لأنّه لا توجد قناعةٌ بأنّ الموادَّ القرآنيّةَ قد تشكّلت، بأيِّ حالٍ من الأحوالِ، عبر الرّوايةِ، إنما عبر الوحي. أمّا بخصوصِ افتراضِنا الأصلي أنّ محمّداً هو مصدرُ الكتابِ، فما وجدَ في القرآنِ لم يكن مرويًّا إنّما، ببساطةٍ، مدوّنٌ؛ وبناءً عليه، لا يبلغُ نقدُ الشّكلِ الحديثِ أكثر قليلاً من تصنيفِ الأساليبِ المختلفةِ التي اختارَها النّبي للتّعبيرِ عن نفسه، وهو إجراءٌ لا يُلقي ضوءاً مفيداً، لأنّ القرآنَ كان يعدّه المسلمون «مُعجزاً»،[4] ولا شيءَ خلفه، كما لاحظنا، سوى الظّلام فقط، في الماضي الدّيني لغربِ الجزيرةِ العربيّةِ- فلا أحبار ورهبان أو مبشّرين عرب مناسبون للكلماتِ أو الأسلوبِ الذي يمكنِ مقارنتُه مع أقوالِ نبيّ الإسلام.

هذا لا يعني القول إنّه ليس هنالك من تلاعبٍ بالموادِّ القرآنيّةِ. فقد شبّه منقّبٌ

1- وات، مقدّمةُ بيل، ص ص. 77 - 82، 35-127. وكلّ هذه تقعُ ضمن ما يسمّيه نقّادُ الشّكلِ للعهدِ الجديدِ "Paranesis" أو "أقوال وأمثال" (راجع روبرت ه. شتاين، المشكلةُ السّاينتوبيّةُ: مقدّمة [غراند رابدس، ميشيغان،، 1987]، ص ص. 72-168)، على الرّغم من التّنوّعِ الكبيرِ أكثر ممّا تُظهره الأمثلةُ الإنجيليّةُ.

2- ينظر هامش 37 أعلاه فيما يخصّ الهالاخاه. (المترجم)

3- نيل ورايت، تفسير، ص. 264.

4- انظر، مؤخّراً، عيسى بلاطة، "التّفسيرُ البلاغي للقرآن: الإعجازُ وما يتّصل به"، في: آندريه ريبين، تحرير، مقارباتٌ في تاريخِ تفسيرِ القرآنِ (أوكسفورد، 1988)، ص ص. 41-140.

قديمٌ في حياةِ يسوع قصصَ الأناجيلِ بلآلئ مقطّعةِ العقدِ. وقد جمعَ هذه الأحجارَ الكريمةَ أفرادٌ مثل مرقس الإنجيلي الذي وضعَ القصصَ في بناء وعشّقها بحلقاتٍ رابطةٍ «لإعادةِ ترتيبِها». ويعطي القرآنُ انطباعاً مماثلاً، نوعاً ما، باللآلئ المتناثرةِ، على الرّغم من أنّها قد أعيد تجميعُها بأسلوبٍ غامضٍ ومختلفٍ تماماً. والقرآنُ الذي بحوزتنا، الآنَ، مرتّبٌ في 114 وحدةً تسمّى سورةً مترابطةً بطريقةٍ غيرِ واضحةٍ، كلٌّ منها يحملُ اسماً وصيغةً استهلاليّةً، وبأطوالٍ مختلفةٍ جدًّا، وأكثرَ ملاءمةً لما رتّب عليه، مع تماسكٍ داخلي بسيطٍ. ولا يوجدُ هيكلٌ سرديٌ، بالطّبعِ، وفي داخلِ السّورِ غيرِ المترابطةِ هنالك تشويشاتٌ، وإقحاماتٌ، وتغيّراتٌ حادّةٌ في الفواصلِ، ونصوصٌ متماثلةٌ، وهي حالةٌ تقودُ المسلمَ وغيرَ المسلم، على حدٍّ سواء، إلى الاستنتاج بأنّ السّورَ أو الآياتِ قد ضُمّت إلى بعضِها بعضاً. لكن من هُم الذين ضمّوها؟ لا نعلم، ولا نستطيعُ تفسيرَ الغرضِ من هذه التّرتيبات[1].

ولا نعلمُ الغرضَ أو الأشخاصَ الذين رتّبوا السّورَ وفقاً لنظامِها الحالي، والذي، تقريباً، يبدأ من الأطولِ إلى الأقصرِ (باستثناء السّورةِ الأولى). وهي، عموماً، لم تُرتّب وفقاً لنزولِها، باتّفاقِ الجميعِ، لكنّ هذا الاتّفاقَ تمّ تجاوزُه، على ما يبدو. فقد استقرّ العلماءُ المسلمون الأوائلُ على تقسيمٍ إجمالي للسّورِ إلى «مكيّة» و«مدنيّة»، كما قد صُنِّفت وفقاً لذلك في نسخ من القرآن، فضلاً عن أنّهم حدّدوا التّسلسلَ النّسبي للسّورِ. وقد استند هذا النّظامُ إلى مقدّماتٍ منطقيّةٍ مرفوضةٍ من قبلِ علماءِ الغربِ المعاصرين،[2] الذين حاولوا تطويرَ معيارِهم الخاصّ وترتيبِهم التّاريخي الخاصّ، الذي، على الرّغمِ من ابتدائه بافتراضاتٍ مختلفةٍ، إلّا أنّه كثيراً ما ينتهي بنفسِ النّتائجِ التي خلصَ إليها العلماءُ المسلمون الأوائلُ.[3]

وتوزيعُ السّورِ هذا حتّى في أصنافٍ محدّدةٍ مثل «المكّي-المبكّر و«المتوسّط»

1- عن فرضيّةِ رينشارد بيل الحاذقةِ لكن غيرَ المقنعة، انظر وات، مقدّمةُ بيل، ص ص. 7-101.

2- أعني، أنّ السّورَ الحاليّةَ كانت هي الوحدات الأصليّةَ للوحي، وأنّ الحديثَ والكتاباتِ التّاريخيّةَ التي تضمّنتها، وفّرت أساساً سليماً لتأرخةِ السّورِ (راجع نيوورث، "قرآن"، ص. 100). وهذه المقدّماتُ، التي تتوافقُ، تقريباً، مع النّظريّةِ المعياريّةِ للعبريّةِ المتأخرةِ بشأنِ كتبِ التّوراةِ، ستلغي، بالطّبعِ، حتّى احتماليّةَ "الفرضيّةِ الوثائقيّةِ" سواء للكتّاب المقدّس أو القرآن.

3- نجدُ الخطابَ القياسي لما أصبحَ عليه الموقفُ الغربي في المجلّدِ الأوّل لثيودور نولدكه Geschichte des Qorans (غوتنغن، 1860)، ثم نقّحه فريدريش شوالي في 1909. وقام آخرون بتنقيحٍ طفيفٍ لتعاقبِ نولدكه-شوالي، لكنّه ظلّ ترتيبَ السّورِ الرئيسَ المستعملَ في الغربِ. (نيوورث، "قرآن"، ص ص. 19-117).

و«المتأخِّر» أو «المدني» له أهميّةٌ حاسمةٌ بالنّسبةِ للمؤرِّخ، لأنّه يوفِّر أرضيّةً لمتابعة تطوّرِ تفكيرِ محمّد، وفي الوقتِ نفسه لربطِ مقاطعَ من القرآنِ بالأحداثِ التي أكّد مؤلّفو الإسلامِ الأوائلِ حصولَها في حياته. غير أنّ الطّبيعةَ المركّبةَ للغايةِ لكثيرٍ من السّورِ تجعلُ أيّةَ محاولةٍ توزيعيّةٍ كهذه تمثّل إشكاليّةً كبيرةً، في المقامِ الأوّلِ. لكنّ الخطأ الأكثرَ خطورةً هو أنّ النّظامَ الغربي المعياري يتقبّله إطاراً للتّراثِ الإسلامي في مادّته وتسلسلِه وتاريخِ أحداثه بالنّسبةِ لحياةِ محمّد، وهو قبولٌ تمّ، كما سنرى، «بكثيرٍ جدًّا من الثّقةِ أكثر ممّا هو مسوّغ».[1]

النّقدُ التّنقيحي، وهو واحدٌ من الأدواتِ النّقديّةِ الأكثر قوّةً، التي طُوِّرت لفهمِ الأناجيلِ، تأسّس على فرضيّةِ أنّ الأناجيلَ ليست مجرّد نسخِ طبقِ الأصلِ لكلماتِ يسوع أو صورة أصيلة لحياته، إنّما كلا الكلماتِ والأفعالِ المدوّنةِ له مُنمّقةٌ، في المقامِ الأوّلِ، من خلالِ إيمانِ الشّهودِ بقيامته، وهو الدّليلُ على أنّ يسوعَ كان هو المسيح والرّب وابن اللهِ؛ وثانياً مثلما أشار النّقادُ التّنقيحيّون إلى أنّ الأناجيلَ تعكسُ تصوّراتِ المجتمعِ المسيحي، ومتى وأين دوّنت.

فهل يمكننا تقديمُ مثل هذه التّأكيداتِ فيما يتّصل بالإسلام؟ هل يشكّ أيُّ باحثٍ جادٍّ، الآن، بأنّ الموادّ الموجودةَ في القرآنِ والسّيرةِ، وهي الحياةُ الأنموذجيّةُ لمحمّدٍ والمؤلّفةُ، أصلاً، من قبل ابن إسحاق (767م)، والمحفوظةُ في نسخةٍ عن يدِ ابنِ هشام (833م)، كانت قد شكّلتْها حاجاتُ المجتمعِ الإسلامي المبكّرِ؟

قد لا يكونُ هنالك شكٌّ، على الأقلِّ، فيما يتعلّق الأمرُ بالسّيرةِ،[2] لاسيّما منذ أن أعادَ تهذيبَها ابنُ هشام واعترف صراحةً في مقدّمته بتهذيبِ عملِ سلفه:

«وَأَنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ مُبْتَدِئٌ هَذَا الْكِتَابَ بِذِكْرِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَمَنْ وَلَدَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ وَلَدِهِ، وَأَوْلَادِهِمْ لِأَصْلَابِهِمْ، الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ،

1- وات، مقدّمةُ بيل، ص. 114: "مثلُ كلِّ أولئك الذين أرّخوا للقرآنِ، تبنّى بيل إطارَ التّسلسلِ التّاريخي العامَّ [وكثيرٌ غيره إلى جانبِه] لحياةِ محمّدٍ، كما موجودٌ في السّيرةِ... وكتاباتٍ أخرى". أمّا الحكمُ على قيمتِه فنجده لدى ويلش، "قرآن"، ص. 417.

2- وهذا ما اعترفَ به، على نحوٍ مواربٍ، نوعاً ما، و. مونتغمري وات (محمّدٌ في مكّة [أوكسفورد، 1953]، ص. 13)، وعلى نحو أكثر فائدةً لدى رودولف شيلهايم Prophet, Calif und Geschichte: Die Muhammad Biographie des Ibn Ishaq، الشّرق، 18 - 19 [1965 - 1966]، ص ص. 91-33)؛ ووانسبرو (دراساتٌ قرآنيّةٌ، والوسطُ الطّائفي)، من بين آخرين.

مِنْ إِسْمَاعِيلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَمَا يَعْرِضُ مِنْ حَدِيثِهِمْ، وَتَارِكٌ ذِكْرَ غَيْرِهِمْ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، عَلَى هَذِهِ الْجِهَةِ لِلاخْتِصَارِ، إِلَى حَدِيثِ سِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَارِكٌ بَعْضَ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ إِسْحَاقَ فِي هَذَا الْكِتَابِ، مِمَّا لَيْسَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِيهِ ذِكْرٌ، وَلَا نَزَلَ فِيهِ مِنْ الْقُرْآنِ شَيْءٌ، وَلَيْسَ سَبَبًا لِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ، وَلَا تَفْسِيرًا لَهُ، وَلَا شَاهِدًا عَلَيْهِ، لِمَا ذَكَرْتُ مِنْ الاخْتِصَارِ، وَأَشْعَارًا ذَكَرَهَا لَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالشِّعْرِ يَعْرِفُهَا، وَأَشْيَاءَ بَعْضُهَا يَشْنُعُ الْحَدِيثُ بِهِ، وَبَعْضٌ يَسُوءُ بَعْضَ النَّاسِ ذِكْرُهُ، وَبَعْضٌ لَمْ يُقِرَّ لَنَا الْبَكَّائِيُّ بِرِوَايَتِهِ، وَمُسْتَقْصٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مَا سِوَى ذَلِكَ مِنْهُ بِمَبْلَغِ الرِّوَايَةِ لَهُ، وَالْعِلْمِ بِهِ».[1]

بالنسبةِ لما تعرّض له القرآنُ من تهذيب، فإنّه اعتمدَ على وقتِ تجميع موادِّه. ولا يرى بيرتون في فرضيّتِه من داعٍ للبحثِ عن حاجاتِ المجتمعِ التي يمكنُ أن تدفعَ لتشكيلِ القرآن؛ أمّا وانسبرو فتؤكّدُ فرضيّته أنّه لا بدَّ من وجودِ قدرٍ كبيرٍ من التّشكيلِ، لكنّ «القرآنَ، بوصفِه مُنتجاً للمجتمعِ الإسلامي المبكِّر» ليس مسألةً حظيت باهتمامٍ كبيرٍ من قبلِ الأوساطِ الإسلاميّة. وبالفعلِ، هنالك «رتابةٌ» تهذيبيّةٌ بارزةٌ بشأنِ القرآن. وكما قلنا آنفاً، لم يكن هنالك عيدٌ للقيامةِ (الفصح) للمسلمين- فقد توفي محمّدٌ لأسبابٍ طبيعيّةٍ في 632م، وبحسبِ كلِّ الأخبارِ لا زال يرقدُ في ضريحِه في مسجدٍ في المدينة- لكن التّوسعَ الشّاسعَ والمذهلَ للإسلام، والذي كان مستمرًّا حين بُدِئ جمعُ القرآنِ بشكلِه النّهائي في حوالي 650م، مثّلَ حدثاً إسلاميًّا مشابهاً، إن لم يكن مطابقاً من حيث الأهمّيّةِ التّهذيبيّةِ لعيدِ الفصحِ المسيحي. وإن لم يكن النّجاحُ شبهُ الإعجازي للحركةِ التي بدأ بها لم تغيّر من التّبجيلِ الجوهري الإسلامي بالنّسبةِ لمحمّدٍ الذي كان، بعد كلِّ شيء، مجرّد رجلٍ، قد ألقى، بالتّأكيد، ضوءاً مختلفاً على نسختِه من الرّسالةِ الإلهيّة. ومع ذلك، لا نجدُ أثراً لهذا في القرآن، وليست هنالك من علاماتٍ تؤكّدُ أنّ «أخبارَه الظافرةَ» قد «هُذِّبت» في شفقِ المصادقةِ العسكريّةِ-السّياسيّةِ المذهلةِ لحقائقه الدّينيّة.

لماذا وجب أن يكونَ الأمرُ هكذا؟ ربمّا بسببِ ما قد ذُكر آنفاً، من أنّ القرآنَ

1- حياةُ محمّد: ترجمةُ سيرةِ رسولِ اللهِ لابنِ إسحاق، مع مقدّمةٍ وملحوظاتٍ لألفريد غويوم (أوكسفورد، 1955)، ص. 691.

لم يُنظر إليه على أنّه تبشيرٌ أو «إعلانٌ»، إنّما وحيٌ محضٌ جليٌّ، ومن ثمّ لم يكن من داعٍ إلى التّعديلِ والتّهذيبِ كالأناجيل. وبالفعلِ، فإنّ ما قد خضعَ له القرآنُ من تهذيبٍ يبدو في أقصى درجاتِ التّحفّظ. فقد حُفظت موادُّه «كما نُزِّلت»[1]،على حدٍّ تعبيرِ باحثٍ معاصرٍ، أو جُمعت بطريقةٍ آليّةٍ لاستبعادِ الميولِ التّهذيبيّةِ. وقناعتُنا أنّنا نجدُ كلا الأمرين معزّزين حين ننظرُ إلى مصدرٍ آخر من تعاليمِ محمّدٍ وهو الحديثِ أو المرويّاتِ، والتي من وجهةِ نظر المسلمين، تشكّل كلماتِ محمّدٍ وليست كلماتِ الله.

والحديثُ عبارةٌ عن أخبارٍ منفصلةٍ عن أقوالِ النّبي وأفعاله، بدرجةٍ أقل. تلازمُها، عادةً، سلسلةٌ خاصّةٌ من رواته: سمعتُ من (س) الذي سمعَ بدورِه من (ص)، والذي سمِعَ من (ع) الذي روى أنّ محمّداً، عليه السّلام، قال.... أو، بعبارةٍ أخرى، يسعى كلُّ حديثٍ إلى إثباتِ صحّتِه، وهو ما يلجأُ إليه القرآنُ والأناجيلُ في بعضِ الأحيانِ.[2] وكان المسلمون على درايةٍ، ونحن أيضاً، بسلطةِ الأسانيدِ الواضحةِ في الحديثِ، وقد تفحّصوا مليًّا في تلك السّلاسلِ الجدليّةِ، فقبلوا كثيراً منها ورفضوا الكثيرَ جدًّا منها. ربمّا أشار الباحثون الغربيّون المعاصرون، على نحوٍ مقنعٍ، إلى هذه المحاولاتِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ لعزلِ القمحِ النّبوي الأصيلِ عن قشِّ المزيّفِ منه،[3] غير إنّ لديهم تحت تصرّفهم أداةً كشفيّةً مختلفةً في التّعاملِ مع الحديثِ، وهي النّقدُ التّنقيحي المعروفُ، الآن، والذي، منذ أواخرِ

1- ميخائيل كوك، محمّدٌ (نيو يورك، 1983)، ص. 68.

2- انظر قرآن، يونس: 39-37، حيث، مثلما هو معتادٌ، يتكلّم اللهُ: "وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (37) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (38) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (39)". وبالنّسبة للأناجيلِ، أنظر يوحنا 21: 24: "وهذا التّلميذُ هوَ الذي يَشهَدُ بِهذِهِ الأمورِ ويُدوّنُها، ونَحنُ نَعرِفُ أنّ شَهادَتَهُ صادِقَةٌ". وراجع لوقا 1: 1 – 4.

3- وصِفَت بإيجازٍ، من وجهةِ نظرِ إسلاميّةٍ، في: محمّد عبد الرّؤوف، "أدبُ الحديث1-: تطوّرُ علم الحديثِ"، في: أ. ف. ل. بيستون وآخرون، تحرير، الأدبُ العربي حتّى نهايةِ الحقبةِ الأمويّةِ (كامبردج، 1983)، ص ص. 271-88. ومع ذلك، ربّما يكونون قد ضمّنوا، حتّى بمعاييرهم الخاصّة، قدراً أكبرَ من القشِّ أكثر ممّا هو متوقّعٌ؛ قارن غ. ه. جوينبول، "عن أصولِ النّثرِ العربي: تأمّلاتٌ في الأصالةِ"، في: غ. ه. جوينبول، تحرير، دراساتٌ عن القرنِ الأوّلِ لتاريخِ الإسلام (كاربونديل، 3، 1982)، ص ص. 72-171: و"لم يكن نقدُ الإسنادِ الإسلامي الكلاسيكي معصوماً من الخطأِ كحالِ الأوساطِ الأرثوذكسيّةِ، وفي أعقابِهم كما اعتقد، دائماً، كثيرٌ من العلماءِ في الغربِ".

القرنِ التاسع عشر، طُبِّقَ بنجاحٍ كبيرٍ، أو، على الأقلِّ، بالنّسبةِ للمؤرِّخِ، يفترضُ أن يمثِّلَ نجاحاً لافتاً. فعددٌ كبيرٌ من المأثوراتِ النّبويّةِ تحملُ في متونِها، بالنّسبةِ للنّاقدِ المنقِّحِ، يماثلُ ما يسمّى بمسدسِ التّدخينِ، أي (أجزاء من أدلّةٍ تشكيكيّةٍ لا تقبلُ الجدلَ): أي، باختصارٍ، ما يدلُّ على وجودِ تحيّزاتٍ ظرفيّةٍ. فإن كانت بعضُ أقوالِ يسوع في الأناجيلِ تُظهرُ اهتماماً شكوكيًّا، وغيرَ يهوديٍّ الطّابعِ تجاه الوثنيين، فإنّ العديدَ من الأحاديثِ التي تذكرُ آراءً لمحمّدٍ عن شخصيّاتٍ وأحزابٍ وقضايا دينيّةٍ وفقهيّةٍ يمكنُ أن تبزغَ، فقط، كموضوعاتٍ تهمُّ المجتمعَ بعد وفاته، وفي بعضِ الأمثلةِ، بعد موته بوقتٍ طويلٍ.[1] وإذا كانَ ناقدُ الإنجيلِ أو بعضُ نقّادِه، يعتقدون أنّه من الممكنِ استعادةُ أجزاءٍ كبيرةٍ من أقوالِ يسوع أو، على الأقلِّ، بعض تعاليمِه الأصيلةِ من الأناجيلِ القانونيّةِ، فلا يوجد سوى قلّةٍ من المؤرِّخين المعاصرين سيبدون الزّعمَ نفسَه تجاه محمّدٍ والحديثِ النّبوي.

إن كانت الأحاديثُ النّبويّةُ محلَّ شكٍّ، وهالاخيّة المحتوى- فماذا عن أفعالِ النّبي؟ وهل لدينا أرضيّةٌ لسيرةِ حياته؟

بدءاً، ليس لدينا شيءٌ عن ذلك في القرآنِ، لأنّ صياغتَه على شكلِ خطابٍ ومنولوجٍ سماوي أو تعاليمَ شفويّةٍ، إذا جازَ التّعبيرُ، لا تكشفُ سوى القليل أو لا شيءَ، تقريباً، عن حياةِ محمّدٍ ومعاصريه. بينما حياةُ يسوع وأفعالُه موحّدةٌ في الأناجيلِ، باستثناءِ رسائلِ بولس ذاتِ الطّابعِ التّأويلي، في الأساسِ، حين تتحدّث عن يسوع،[2] لأنّ الأناجيلَ تتعاملُ مع أقوالِ يسوع وأفعالِه بأسلوبٍ تاريخي: لذا فهي تصفُ الأحداثَ

1- تأمّل، على سبيلِ المثالِ، في ما ينبغي أخذه، إن كان أصيلاً، أنموذجاً رئيساً للكاريغما الإسلاميّةِ المبكرةِ، "خطبة الوداع" التي ألقاها محمّدٌ بمناسبةِ حجّته الأخيرة قبل وفاته. فهي مرويّةٌ في ثلاثِ نسخٍ متشابهةٍ، بصورةٍ ملحوظةٍ، من قبلِ ثلاثةِ مؤرّخين رئيسين: ابن إسحاق، الواقدي، الطّبري، لكن لاحظ ر. ب. سيرجنت، النّاقدُ المعتدلُ عموماً، "العلاماتِ الواضحةَ للأفكارِ السّياسيّةِ للعصرِ المتأخّرِ، قد اقترنت بتناقضاتٍ داخليّةٍ وخارجيّةٍ، وشوّهت، بشكلٍ كبيرٍ، نسبةَ الكثيرِ من نسخِ النّبي الموجودة" (سيرجنت، "النّثر العربي المبكّر"، ص. 123). وللمزيدِ من الأمثلةِ انظر هامش 62.

2- هذا لا يعني ذلك، كما يذهبُ رايت (نيل ورايت، تفسير، ص. 362) بقوله: "لا يزال من المتّفقِ عليه، على نحوٍ شاملٍ، أنّ صورتَنا عن الكنيسةِ الأولى ينبغي أن تبدأ مع دراسةِ بولس، خاصّةً رسائله المتّفق على أصالتِها عموماً.... فهذه الكتاباتُ التي أرّخت، دون شكٍّ، لأوّلِ إنجيلٍ مكتوبٍ، على ما أعتقد، تبقى مركزيّةً بالنّسبةِ للاهوتِ وتاريخِ تلك الحقبةِ". بينما يفتقرُ الإسلامُ إلى مثلِ بولس، أي إلى تفسيرٍ معاصرٍ موثوقٍ لرسالةِ المؤسّسِ. فالمصادرُ الإسلاميّةُ عن الإسلامِ المبكرِ، مثل تلك الخاصّةِ بحياةِ محمّدٍ نفسه، متأخّرةٌ لقرنٍ ونصفِ القرنِ. ربما يُقال أنّ بولس أساءَ لاهوتيًّا للسّياقِ المسيحي بتقديمِه التّفسيرَ قبل الرّسالةِ، لكن على العمومِ، من الأفضلِ أن يكونَ لديك بولس وليس الطّبري، كالخيارِ بين مؤرّخٍ أو مفسّرٍ.

وتعيدُ إنتاجَ التّعاليم، على نحوٍ تفصيلي وكافٍ، بالنّسبةِ للمؤرِّخِ المعاصرِ لكي يشكّل نوعاً من الحكم الموحّد حولَ صحّةِ الأولى وأصالةِ الثّانية.

بالنّسبةِ للإسلام، من ناحيةٍ أخرى، فإنّ ملاحقةَ الحقيقةِ والأصالةِ أبسطُ بكثيرٍ (وإن لم تكن بالضّرورةِ مرضيةً جدًّا)، نظراً لوجودِ فجوةٍ بين المصادرِ التي تتحدّث عن حياةِ محمّدٍ وتلك الخاصّةِ بتعاليمه. وفيما يتعلّق بفرضيّتنا القائلةِ إنّ الأفكارَ في القرآنِ هي من عندِ محمّد- فليس هنالك سوى أدلّةٍ تاريخيّةٍ محدودةٍ أنّها من عندِ آخرين-، يمكن للمرءِ أن يُقاربها بالأسئلةِ نفسِها التي يمكنُ أن تُثارَ بشأنِ تعاليم يسوع المذكورةِ في الأناجيلِ، مثل: هل من المحتملِ أن تكونَ هذه الكلماتُ أو الآراءُ أصليّةً في ضوءِ، أوّلاً، السّياق الذي ظهرَت فيه، وثانياً، أسلوب روايتِها؟

يميلُ قارئُ الأناجيلِ، مباشرةً، إلى تقديم إجابةٍ إيجابيّةٍ عن التّساؤلِ الأوّلِ، لأنّه، كما عبّر عنها ستيفن نيل، «حين يتعاطى المؤرِّخُ مع الأناجيلِ فأوّلُ ما يصدمه هو الأمانة الشّديدة لما أعيد إنتاجُه، ليس ظروفَ عصرِها الخاصِّ، إنّما ظروف فلسطين في زمنِ المسيحِ وكهنوتِه، أيضاً».[1] بينما القرآنُ، من جهةٍ مقابلةٍ، لا يمنحنا مثلَ هذا التّوكيدِ، ولا في أيّةِ تعاليم في السّياقِ الذي قد نُقلت محتوياتُه، ولا توجدُ أدلّةٌ مثل: متى وأين أو لماذا نطقَ بهذه الكلماتِ بالذّاتِ؛ فهو (أي القرآن)، قليلاً ما يهتمّ بحياةِ محمّدٍ ومعاصريه، كما فعل بولس مع قصّةِ حياةِ يسوع. إذن، فكتابُ الإسلام المقدّسِ هو نصٌّ بلا سياقٍ، لذا فهذه الوثيقةُ الرّئيسةُ التي تملكُ ادّعاءً قويًّا جدًّا بأصالتِها، لا جدوى منها، تقريباً، في إعادةِ بناءِ أحداثِ حياةِ محمّدٍ.[2]

1- نيل ورايت، تفسير، ص. 294.

2- بوهل، Das Leben، ص. 366. لخّص ميخائيل كوك، بإيجازٍ، المعلوماتِ التّاريخيّةِ المعاصرةِ التي قدّمها القرآنُ: "لو اتّخذنا القرآنَ لوحدِه، فإنّه سيُخبرنا بالقليلِ جدًّا عن أحداثِ حياةِ محمّد. وهو لا يروي الأحداثَ إنّما يشيرُ إليها؛ وخلال فعلِه لذلك، لا يميلُ إلى ذكرِ الأسماءِ. يحدثُ بعضُها في السّياقاتِ المعاصرة: فقد سُميّت أربعة مجتمعاتٍ دينيّةٍ (اليهود، المسيحيون، المجوس، الصّابئة السّريّون)، فضلاً عن ثلاثِ آلهةٍ عربيّةٍ (كلّهن إناثٌ)، وثلاثةِ رجالٍ (محمّد أحدهم)، ومجموعتين إثنيّتين (قريش والرّومان)، وتسعة أمكنةٍ. من بينها، أربعةٌ ذُكرت في صلاتٍ عسكريّةٍ (بدر، مكّة، حنين، يثرب)، وأربعة متّصلة بالحرم المقدّس (صفا، مروة، عرفات، والرّابعُ هو بكّة، ذُكر ليكون اسماً بديلاً لمكّةَ). والمكانُ الأخيرُ هو جبلُ سيناء الذي يبدو أنّه مرتبطٌ بإنتاجِ الزّيتونِ. بغضِّ النّظرِ عن وجودِ اليهودِ والمسيحيّين، فنادراً ما ينكرُ أيٌّ منها: في حين يُنكرُ محمّدٌ لأربع أو خمس مرّاتٍ (مرّةً أحمد)، والصّابئة مرّتين، وجبل سيناء مرّتين، والبقيّة لمرّةٍ واحدةٍ". (كوك، محمّد، ص ص. 69 - 70).

هنالك، مع ذلك، حقيقةٌ أخرى، أقلُّ وضوحاً، تقع بين سطورِ كتابِ الإسلام المقدّس. فإن كان القرآنُ لمحمّد، بصدق، كما يبدو، وإن كانت الاختلافاتُ، على نحوٍ أقلَّ تأكيداً، بين السّورِ المكّيّةِ «الأولى» و«المتأخّرة» والمدنيّةِ «الأولى» بارزةً، فمن الممكنِ عندها، في المقامِ الأوّل، استعادةُ الفهم الجوهري لنوعِ الوثنيّةِ الذي واجَه محمّداً في مدينتِه الأولى- المقام الدّيني الرّئيس للسّورِ المكّيّةِ في القرآنِ-، وحتّى أيضاً، لإعادةِ بناءِ ما يبدو أنّه تطوّرٌ في تفكيرِ محمّدٍ عن الله.

على الرّغم من أنّ مؤرِّخي الإسلام المتأخّرين يؤكّدون أنّهم يعرفون الكثيرَ عن الموضوعِ، إلّا أنّه لا يوجدُ أيُّ دليلٍ ماديّ أو نصٍّ معاصرٍ عن العبادةِ والمعتقداتِ التي سادَت مكّةَ عشيّةَ الإسلام. والقرآنُ، بدورِه، كثيراً ما يتفادى ذكرَ تلك الظّروفِ في سورِه الأولى التي كانت موجّهةً إلى جمهورٍ وثنيٍّ واسعٍ جدًّا، حاول محمّدٌ تغييرَ معتقداتِه وممارساتِه الدّينيّةِ التي لم يكن، على الأرجح، قد ضُلِّل بها. وقد ركّز مونتغمري وات، بعد ظهورِ كتابِه «محمّدٌ في مكّة» في 1953، كثيراً في بحثِه اللّاحقِ على هذه القضيّةِ التي لخّصها في كتابِه «مكّةُ محمّد: التّاريخُ في القرآن»،[1] الذي مضى فيه ألفورد ويلش خطواتٍ أبعد، بمجادلاتٍ أكثر دقّة، إلى حدٍّ ما.[2] والنتيجةُ أنّ ما نُقل من أحداثٍ حينها لا يعطي صورةً مفصّلةً جدًّا، بل خطوطاً عامّةً واضحةً ومميّزةً.

يمكن القولُ إنّ معتقداتِ محمّد أقلُّ تميّزاً، إلى حدٍّ ما. ولم يكن ويلش متحمّساً للعثورِ على «تطوّرٍ» في أفكارِ النّبي،[3] لكنّه درسها من خلالِ

1- مونتغمري وات، مكّةُ محمّد: التّاريخُ في القرآن (أيدنبرغ، 1988)، خاصّةً ص ص. 26 - 38. وحاول بالمثلِ، ألفورد ت. ويلش (فهمُ محمّد لنفسه: المعلومةُ القرآنيّةُ"، في: ريتشارد غ. هوفانسيان وسبيروس فرايونس، تحرير، فهمُ الإسلام لنفسه [ماليبو، كالف، 1983]، ص ص. 52-15) رسم صورةً أدبيّةً سيريّةً لـ"فهم محمّدٍ لنفسه"، كما أظهرَها القرآنُ.

2- ألفورد ت. ويلش، "اللهُ والكائناتُ الخارقةُ الأخرى: نشأةُ المعتقدِ القرآني للتّوحيد"، في: ألفريد ت. ويلش، تحرير، دراساتٌ في القرآنِ والتّفسير، المجلّةُ الأكاديميّةُ الأميركيّةُ للدّينِ JAAR، عددٌ ثيماتي 47، 1979، 1980)، ص ص. 58-733.

3- ويلش، "فهمُ محمّد"، ص. 16؛ وقارن الحذفَ الهامَّ للضّمير الشّخصي في "التّحليل الشّامل للسّياقاتِ القرآنيّة المتعلّقة بالله، والآلهةِ الأخرى، والأعضاء "الأدنى" في عالمِ الرّوح، يظهر تطوّراً واضحاً وجليًّا للأفكارِ والتّعاليمِ" (ويلش، "الله"، ص. 734).

موشورِ «محمّدِ التّاريخيِ»، وهو ما اكتشفَه بالضّبطِ. إذ لم يظهر اسمُ «اللهِ» في أسبابِ النّزولِ المبكّرةِ، كما يشير محمّدٌ إلى إلهِه، ببساطةٍ، «الرّب». وحين بدأ باستعمالِ اسم ملائم، كانت الأولويّةُ لـ «الرّحمن»، وهو إلهٌ مألوفٌ في مكانٍ ما في الهلالِ الخصيب. ويمكن المجادلةُ، إلى حدٍّ ما، بأنّ «الرّحمنَ» مطابقٌ لـ«الله»؛ وإلّا لما ربطَ «الرّحمن» غير المألوفِ بـ«اللهِ» المعروفِ والمسلّمِ به (الإسراء: 110، الفُرقان: 60)[1]، إن لم يكن عن قناعةٍ شخصيّةٍ؟

لنضعَ قضيّةَ «الرّحمنِ» جانباً، الآنَ، ولنرَ ما ميّز محمّداً عن معاصريه وهو (1) إيمانه بحقيقةِ القيامةِ والحكم على الجسدِ والرّوح، (2) قناعته الرّاسخةُ بأنّ «اللهَ العليَّ» ليس فريداً بل مطلقاً؛ وما الآلهة الأخرى، والمعبودات والجن والشّياطين سوى تابعين وخاضعين له: «عباد الله»، كما يصفُهم (الأعراف: 194)[2]. بل مضى محمّدٌ إلى أبعدَ من ذلك بكثيرٍ؛ كما وضّح ويلش، إذ أنّه، في وقتٍ ما قريبٍ من معركةِ بدر في 624م، بعد سنتين من الهجرةِ، حدث تغيُّرٌ جوهريٌ في تفكيرِه: بعد ذلك أصبح محمّدٌ موحِّداً، على نحوٍ تامٍّ، فاختفَت الآلهةُ الأخرى، تماماً، وبقي اللهُ المتسامي والفريدُ تخدمُه جمهرةٌ من الملائكةِ غيرِ المرئيّين.[3]

هذا تاريخٌ أَصلي، وهو أكثرُ اطمئناناً من أيِّ شيءٍ آخر يُمكننا أن نعرفه عن محمّد. وهو ليس «ظرفيًّا» جدًّا ربَّما- لأنّه لا يُمكننا ربطُ أيٍّ من تلك التّغيّراتِ الدّينيّةِ بأحداثٍ خارجيّةٍ، على نحوٍ قاطعٍ- ولا يُخبرنا أيَّ شيءٍ عن الحياةِ الاقتصاديّةِ والاجتماعيّةِ لمكّةَ. وهذه الجوانبُ من محيطه لن تكشفَ عن خباياها لكاتبِ السّيرةِ مالم تتعزّز بسياقٍ إضافيٍّ من مصدرٍ آخرَ، مثلما زوّدنا يوسيفوس بخلفيّةٍ عامّةٍ للأناجيلِ، أو بقدرِ اعتقدَ مؤلّفو الأناجيلِ الأربعةِ

1- الإسراء: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ، أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ، وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا(110)"؛ الفرقان: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا(60)". (المترجم)

2- الأعراف: "إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(194)". (المترجم)

3- م. ن.، ص ص. 53-751.

أنّهم قد فعلوه ليسوع نفسه، حيث دمجوا السّردَ التّاريخي ومصدرَ «الأقوال» مثل [1] «ك Q» الشّهير في سردٍ إنجيلي مفرد. فمرقس، وهو أقدمُ الأناجيل، روايةٌ دمجَت الأقوالَ والأفعالَ، وكلّ شيءٍ آخرَ نعرفه، يشيرُ إلى أنّ أتباعَ يسوع تذكّروا أقوالَه، وأفعالَه، وما حصلَ له، كلّها في نفسِ السّياق. حتّى إن أظهرَت الأحداثُ أفعالاً معيّنةً له، لاسيّما موته وقيامته، أنّها كانت مترابطةً منطقيًّا جدًّا أكثر ممّا قدّمه شاهدُه التّبشيري- بولس وأسسُ عقيدته الأولى- فإنّه، على الرّغم من ذلك، لم تكن الأقوالُ والأفعالُ منفصلةً، تماماً، في التّراثِ المسيحي.

وعلى الرّغم من عدم وجودِ يوسيفوس معاصرٍ يروي عن غربِ الجزيرةِ العربيّة، في القرنِ السّابع الميلادي، إلّا أنّه توجد في الإسلام مصادرُ تشبه الأناجيلَ، متكاملةً، إلى حدٍّ ما. وهي السّيرُ النّبويّةُ التّراثيّةُ، ومن بينها أقدمُ النّماذجِ المحفوظةِ سيرةُ ابنِ إسحاق (767م)، التي هذّبها تلميذُه ابنُ هشام (833م)، والتي قدّمت سرداً غنيًّا مفصّلاً عن أحداثِ حياةِ محمّد، وقد أدمجَتْ فيها، على الأقل، بعضُ الموادِّ القرآنيّة و«تعاليمَ» أخرى في مواضعَ مناسبة.[2] وقد كانت «الأماكنُ المناسبةُ» ذاتَ حظٍّ كبيرٍ من الاهتمام التّأملي لعلماءِ الإسلام الذين درسوها تحت باب «أسبابُ النّزولِ»، وهي مجموعةٌ محدّدةٌ من الظّروفِ التّاريخيّة في مكّةَ أو المدينةَ، والتي حفّزت آياتٍ أو سوراً من القرآن.

1- يُسمّى بالوثيقة ق Q من كلمة Quelle الألمانية أي مصدر، وهي نصٌّ مفقودٌ افترض وجودُه كأحد مصادرِ إنجيلي متّى ولوقا. وهو محلّ تشكيكٍ بين العلماء. ويُرجح بعضُهم أنّه مصدرُ الإنجيلِ الأصلي الذي تكلّم وبشّر به المسيحُ. وبسببِ اكتشافِ العلماءِ في القرنِ التاسع عشر وجودَ كثيرٍ من الموادِّ المشتركةِ في إنجيلي متّى ولوقا ولا توجدُ في إنجيلِ مرقس الذي افتُرِض، بشكلٍ عامٍّ، أنّه مصدرُهما المشترك، فقد اقترحوا وجودَ مصدرٍ مشتركٍ ثانٍ هو وثيقةُ ق. ويبدو أنّ هذا النّصَّ المفقودَ المفترضَ كان مجموعةَ أقوالٍ ليسوع، سميّت، أيضاً، إنجيل ق أو إنجيل الأقوالِ ق أو مخطوطة ق أو مصدر الأقوال أو لوجيا. والتّعرّفُ على وثيقة ق كان أحدَ عاملين أساسيين لفرضيّةِ المصدرين، والعاملُ الآخرُ هو أسبقيّةُ مرقس. وتعدّ فرضيّةُ المصدرين أكثرَ الحلولِ قبولاً للمشكلة السّينوبتيّة التي تتعاملُ مع العلاقة الأدبيّة بين الأناجيلِ القانونيّةِ الثّلاثةِ الأولى متّى ومرقس ولوقا، والتي تسمّى الأناجيلَ السّينوبتيّة. فالتّشابهُ في اختيارِ الكلماتِ وترتيبِ الأحداثِ يُظهر وجودَ علاقةٍ بينها. وتدرسُ المشكلةُ السّينوبتيّةُ سببَ هذه العلاقة وطبيعتَها. وحسب فرضيّةِ المصدرين استعملَ كلٌّ من متّى ولوقا، وبشكلٍ مستقلٍّ، إنجيلَ مرقس. وهذا حتّم وجودَ مصدرٍ مفترض لشرح وجودِ موادَّ سميّت التّقليد الثّنائي أو المضاعف؛ وهي الموادُّ المشتركةُ بين متّى ولوقا، لكنّها غير موجودةٍ في مرقس. وسميّ هذا المصدرُ المفترضُ وثيقة ق. (المترجم)

2- عن النّوع الأدبي، انظر م. ي. كستر، "أدبُ السّيرة"، في: أ. ف. ل. بيستون وآخرون، الأدبُ العربي حتّى نهايةِ الحقبةِ الأمويّة (كامبردج، 1983)، ص ص. 67-352.

لكنّ نتائجَ هذا البحثِ الحيوي ليست مقنعةً، على الدّوام. فهنالك أدلّةٌ قليلةٌ جدًّا، على سبيلِ المثالِ، على أنّ المصادرَ المستقلّةَ من المعلوماتِ قد تمّ اعتمادُها في السِّيرِ، وثمّةَ شكٌّ قويٌّ بأنّ علماءَ الإسلام في العصورِ الوسطى يعيدون إنتاجَ «السّببِ أو المناسبةِ» بالعملِ خارجَ إطارِ الآياتِ القرآنيّةِ نفسِها، وهي ممارسةٌ يكونُ فيها غيرُ المسلم ماهراً، على حدٍّ سواء.[1] وقد كانت «أسبابُ النّزولِ» منتظمةً معاً في ترتيبٍ تاريخي متسلسلٍ، وهي مهمّةٌ أنجزها علماءُ الإسلامِ الأوائلُ عبر ترتيبِ السّورِ، أو جزءٍ منها، من القرآنِ في نظامِها الزّمني المتعاقبِ، وقد رأينا كيف تستندُ إحداها إلى أسسِ إشكاليّةٍ للغايةِ، ومن ثمّ يمكن بناءُ شكلٍ لسيرةٍ نبويّةٍ، تغطّي، على الأقلِّ، الفترةَ من 610م إلى 632م. وهذا ما تمّ، بالفعلِ، فـــ«حياةُ» النّبي المعياريّةُ في سيرةِ ابنِ إسحاق، على سبيلِ المثالِ، تستندُ إلى ذلك النّوعِ من الإطارِ، وقد جسّدته موادُّ أخرى عن الحياةِ الأولى في مكّةَ، وأوصافٌ أكثرُ تفصيلاً بكثيرٍ عن مغازيهِ العسكريّةِ في المدينةِ.[2]

غير أنّه على الرّغم من أنّ أقدمَ السِّيرِ المحفوظةِ عن محمّدٍ بعيدةٌ جدًّا عن الأحداثِ التي تصفها أكثر من بعدِ الأناجيلِ عن حياةِ يسوع،[3] إلّا أنّ المؤلّفين المسلمين على خلافِ نُظرائهم المسيحيّين، يستشهدون بمصادرِهم، بذكرِ الاسمِ، وجيلٍ إثرَ جيلٍ، رجوعاً إلى شهودِ العيانِ الأوائلِ المعاصرين لمحمّدٍ. ومن ثَمّ، فليس من غيرِ الطّبيعي أن يتركّز النقدُ التّاريخي في الإسلامِ على سلاسلِ إسنادِ

1- الإجماعُ حول الرّأي والتّحفّظاتُ عليه معروضةٌ في: ويلش، "قرآن"، ص. 414. وقد أبدى وانسبرو تحفّظات مماثلةً وقويّةً في (دراساتٌ قرآنيّةٌ، ص. 141)؛ وكذلك كوك في (محمّد، ص. 70)؛ وريبين في ("التّحليلُ الأدبي")، والذي كتب: "تبدو الأهمّيّةُ الفعليّةُ [للقصص "أسباب النّزول"] في حالات فرديّة لمحاولة تفسير القرآن محدودةً: توردُ الحكاياتُ، وهكذا تدوّن وتُروى، لتقديمِ موقفٍ سردي يمكنُ لتفسيرِ القرآن أن يتجسّدَ فيه. وتَدوّن الموادُ ضمن التّفسيرِ ليس لقيمة تاريخيّةٍ إنّما لقيمة تفسيريّةٍ. ولا تزال هذه الحقيقةُ الأدبيّةُ الرّئيسةُ متجاهلةً، في كثيرٍ من الأحيانِ، في دراسةِ الإسلام تحت رغبةِ العثورِ على نتائجَ تاريخيّةٍ إيجابيّةٍ". (ص. 153).

2- عن التّفسيرِ القرآني الذي يتّجه إلى شكلِ السّيرة، أنظر و. مونتغمري وات، "الموادُّ التي استعملَها ابنُ إسحاق"، في: بيرنارد لويس وب. م. هولت، تحرير، مؤرّخو الشّرق الأوسط (لندن، 1962)، ص ص. 23 – 34؛ وعن "غزوات النّبي"، والتي اعتبرها وات "أساساً جوهريًّا لسيرةِ النّبي وتاريخ عصره"، انظر م. ن.، ص ص. 27 – 28، وأيضاً ي. م. ب. جونز، "أدبُ المغازي"، في: أ. ف. ل. بيستون وآخرون، تحرير، الأدبُ العربي حتّى نهايةِ الحقبةِ الأمويّةِ (كامبردج، 1983)، ص ص. 51–344.

3- بدلاً من ذلك، كما صرّحت باتريشيا كرون، دراماتيكيًّا، في (عبيدٌ وأحصنةٌ، ص. 203 هامش 10): "يمكنُ الأخذُ بنظرِ الاعتبارِ احتماليّة إعادةِ بناءِ أصولِ المسيحيّةِ على أساسِ كتاباتِ كليمنت أو جوستين في ضوءِ تنقيحاتِ أوجانيوس".

الرّواةِ أكثر من الحدثِ المروي، كما هو الحالُ، غالباً، في الكتاباتِ المسيحيّةِ الأولى. وكما لاحظنا، أنّه في القرنِ التاسع عشر إغناز غولدزيهر،[1] ومؤخّراً يوسف شاخت،[2] اعتنيا أكثر بالرّواياتِ نفسِها، وتوصّلا إلى استنتاجٍ مقبولٍ، عموماً، مفادُه أنّ الغالبيّةَ العظمى من «المأثوراتِ النّبويّة» مزيّفةٌ، اختُلقَت لدوافعَ سياسيّةٍ أو لتعزيزِ حكم فقهي أو مذهبي، وهو وضعٌ ليس له نظيرٌ مماثلٌ فيما يتعلّق بيسوع.[3] وقد استُخلِصَ هذا الاستنتاجُ من تحليلِ المرويّاتِ ذات الطّابعِ الفقهي أساساً، حيث الدّوافعُ وعلاماتُ التّزييفِ، غالباً ما تكون واضحةً، تماماً؛ فماذا عن أخبارِ الأحداثِ التّاريخيّةِ المحضةِ من ذلك النّوعِ الذي يمثّل شطراً كبيراً من حياةِ محمّد؟

هنا، الأدلّةُ الظّاهرةُ على التّزييفِ ليست واضحةً تماماً، كما أنّ الدّافعَ ليس ضاغطاً بقوّة، لأنّه لا يمثّل أحداثَ حياةِ محمّدٍ التي تشكّل عقيدةَ المسلمين إنّما تعاليمَ قرآنيّةً.[4] مع ذلك، أثير شكٌّ كبيرٌ بحسنِ نيات شهودِ العيانِ المزعومين ورواتهم فيما يتعلّق بالمسائلِ الفقهيّة، حيث تسودُ، الآن، شكوكٌ غربيّةٌ وعالميّةٌ، تقريباً، بشأنِ مصداقيّةِ كلِّ المرويّاتِ التي تروّج لنفسِها، غالباً بعباراتٍ استشهاديّةٍ مفصّلة، كالعودةِ إلى زمنِ محمّد، أو حتّى إلى خلفائه المباشرين.[5]

وعلى الرّغم من أنّ غولدزيهر وشاخت ركّزا، بشكلٍ رئيسٍ، على الأحاديثِ الفقهيّةِ، إلّا أنّ البلجيكي اليسوعي هنري لامنس جادلَ، في عددٍ من أعمالِه، بأنّ المرويّاتِ التّاريخيّةِ مزيّفةٌ، كذلك، ومهما كانت دوافعُه وأسلوبُه فإنّ هجومَه

1- إغناس غولدزيهر، "عن تطوّرِ الحديثِ"، في: س. م. شتيرن، تحرير، دراساتٌ إسلاميّةٌ (لندن، 1971)، مج. 2، ص ص. 17 - 254؛ نشر أوّلَ مرّةٍ في 1890.

2- يوسف شاخت، أصولُ الفقه المحمّدي (أوكسفورد، 1950).

3- قارن تقييمَ شتيرن للموادِّ المَنسوبةِ ليسوع في الأناجيلِ: "إنّ شحّةَ مثلِ هذه الموادِّ]التي تتعاطى مع المشاكلِ الأكثرِ إلحاحاً التي واجهت المجتمعاتِ المسيحيّةَ الأولى[في شهاداتِ الأناجيلِ هي ضدّ الفكرةِ القائلةِ أنّ الكنيسةَ قد اختلقَت قدراً كبيراً من موادِّ الأناجيلِ ولصالحِ الرّأي الذي يقولُ إنّ الكنيسةَ مالت إلى نقلِ مرويّاتِ يسوع بأمانةٍ". علاوةً على ذلك، الاستشهادُ بكلامِ غ. ب. كايرد "لا يوجدُ أدنى دليلٍ يؤكّد أنّ الكنيسةَ الأولى قد لفّقت أقوالَ يسوع لحلّ أيٍّ من مشاكلِها". (شتاين، المشكلةُ السّاينوبتيكيّةُ، ص. 189).

4- هكذا جادلَ وات في: تاريخُ الطّبري، مج. 6، محمّدٌ في مكّةَ، ترجمة وتعليق و. مونتغمري وات وم. ف. مكدونالد (ألباني، ن. ي.، 1988)، ص. 18.

5- عن هذه الأخيرةِ انظر نقدَ الشّكلِ البارزَ لدى ألبرخت نورث، Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsuberlieferung, vol. 1, Themen und Formen (Bonn, 1973)..

النّقدي لم يُدحض. وقد وصَف مكسيم رودنسون، وهو كاتبٌ معاصرٌ لسيرةِ محمّد، لامنس بأنّه «معبّأٌ بالازدراءِ المقدّس للإسلام، ولـ(مجده الوهمي)، ولـنبيّه (المدّعي) و(النّزق)».[1] كما يطلقُ عليه. لكنّ واحداً من أبرزِ كتّابِ سيرةِ محمّدٍ المعاصرين، وهو و. مونتغمري وات، لم يجد صعوبةً كبيرةً في ذلك:

«قد توجدُ، على الصّعيدِ الفقهي، بعضُ الاختلاقاتِ في المرويّاتِ، على ما يبدو. لكن، على الصّعيدِ التّاريخي، وعلى قدرِ ما يمكنُ فصلُه بين الاثنين، وبعيداً عن بعضِ الحالاتِ الاستثنائيّة، فإنّ الأقربَ لهذا النّوعِ من الاختلاقِ لدى أفضلِ المؤرِّخين الأوائلِ يبدو أنّه «تشكيلُ الميول» بالنّسبةِ للموادِّ.... وبمجرّدِ أن يدركَ الدّارسُ المعاصرُ ميولَ المؤرِّخين ومصادرَهم، فسوف يكون من الممكنِ، بالنّسبةِ له، إلى حدٍّ ما، التماسُ العذرِ للتّحريفِ وتقديمِ المعلوماتِ في شكلٍ غيرِ متحيّزٍ؛ وينبغي أن يكونَ قبولُ «تشكيلِ الميولِ» نتيجةً طبيعيّةً لقبولِ الصّحّةِ العامّةِ للموادِّ».[2]

وفي حين أنّ وات رفضَ نقدَ لامنس للحديثِ، إلّا أنّه قَبِل بالخطوطِ الرّئيسةِ لفكرتِه بإعادةِ البناءِ الجزويتيّةِ أو اليسوعيّةِ، من خلالِ نفسِ النّوعِ من الموادِّ، للاقتصادِ والمجتمعِ المكّي، والتي، بدورها، وفّرت لوات أساساً لكتابةِ سيرةِ محمّد.[3] مع ذلك، كان غولدزيهر ولامنس وشاخت كلّهم على صوابٍ دون شكٍّ. فقدرٌ كبيرٌ من الموادِّ المرويّةِ المتعلّقةِ بنشأةِ الإسلامِ كان متحيّزاً- ليس

1- عن مقاربةِ هنري لامنس، أنظر ""Qoran et tradition: Comment fut composee la vie de Mohamet? ,Recherches de Science Religieuse, 1 (1910), pp. 25-61 ، و Fatima et les filles de Mahomet (Rome, 1912); pp. 25-61, وقارن سي. ه. بيكر، "Grundsaitzlichenz ur Leben-Muhammadforsc- ,hung," in Islamstudien, 2 vols. (Leipzig, 1924; rpt. Hildesheim, 1967), vol. I, pp. 520-27 و ك. س. صليبي، "الإسلامُ وسوريا في كتاباتِ هنري لامنس"، في بيرنارد لويس وب. م. هولت، مؤرِّخو الشّرقِ الأوسطِ (لندن، 1962)، ص ص. 42-330؛ وبخصوصِ توصيفِ رودينسن، انظر رودينسن، "مراجعةٌ نقديّةٌ"، ص. 26، وقارن بوهل، Das Leben، ص. 367: "ه. لامنس... الذي يمتازُ ببداهةٍ وبراعةٍ مثيرةٍ للإعجابِ، لكنّه يفتقرُ إلى موضوعيّةِ المؤرِّخِ غيرِ المتحيّزِ".

2- وات، محمّد، ص. 13، وقارن وات، "مواد"، ص. 24. حيث يبدو رأي كستر المصاغُ، بحذرٍ، مشابهاً: "تطوّرُ أدبِ السّيرةِ مرتبطٌ جدًّا بروايةِ الحديثِ، وتنبغي رؤيتُه في صلتِه بها.... على الرّغم من أنّ بعضَ الرّواياتِ بشأنِ الأقوالِ والأفعالِ والأوامرِ التي يُمليها النّبي على صحابتِه مشكوكٌ بها ومختلفٌ عليها، وينبغي فحصُها، بحذرٍ (وتُرفَض في النّهايةِ)، وبعضُها الآخرُ يبدو أنّه يستحقّ الثّقةَ". (كستر، "أدبُ السّيرةِ"، ص. 352).

3- قارن رودينسون، "مراجعةٌ نقديّةٌ"، ص. 42: "حاول المستشرقون القيامَ بما مالَ إليه الشّرقيّون من دون أيّ شعورٍ كبيرٍ بالخجلِ، لتعاملِهم مع تلك المرويّاتِ على أنّها أصيلةٌ، لأنّها تُناسب تأويلَهم الخاصَّ لحدثٍ ما ورفض الأخرياتِ". ورودينسون، الذي، كما سنرى، باختصارٍ، له حتّى إيمان أقلّ من وات بمصدرِ الموادِّ، ربّما قام بنفسِه بفعلِ ذلك تحديداً في سيرتِه الخاصّةِ عن حياةِ النّبي.

فقط تلك الموادُ التي استعملَت لأغراضٍ فقهيّةٍ إنّما كذلك، لبنات البناء التي شُيِّدَ بها التّاريخُ المبكّرُ لمحمّدٍ وللمجتمعِ الإسلامي.[1] «إنّ الموادَّ التّاريخيّةَ الفعليّةَ (في السّيرةِ النّبويّةِ لابن إسحاق) هزيلةٌ جدًّا. لذا فقد اعتُمِد على الإشاراتِ القرآنيّةِ والتّوسّعِ بها؛ وأولاً وقبل كلّ شيءٍ، كذلك الأحاديث الفقهيّة والعقائديّة الموجودة، بالفعلِ، والتي تمّ جمعُها وترتيبُها زمنيًّا».[2] دُوِّن هذا الرّأي، تقريباً، في مطلعِ القرن، وبعد مضي مدّةٍ بلغَت منتصفَه اتّفق معه أحدثُ كتّابِ سيرةِ محمّد، مكسيم رودينسون.[3]

ومهما كانت نوعيّةُ الموادِّ التي كان ابنُ إسحاق يعملُ عليها، فإنّه كان متوافقاً، عموماً، مع الأناجيلِ، على نحو قريبٍ جدًّا، منه إلى المسارِ التّاريخي الطّبيعي؛ فقد كان كاتبُ سيرةٍ أكثر منه مبشِّراً. وهو لسببٍ ما، اعتذرَ عن تقديم تعاليم محمّدٍ لسببين: الأوّلُ، بحسبِ وجهةِ النّظرِ الإسلاميّة، لا توجدُ «تعاليمُ محمّد»، على الأقلّ، ليس بذلك المعنى الذي يمكنُ للمسيحي أن يفهمَ أنّ هذا التّعبيرَ هو كما ينطبقُ على يسوع. إذ توجد كلماتُ الرّبّ، وهي موجودةٌ في القرآنِ، وإذا كان ابنُ إسحاق يستنسخُ، أحياناً، آياتٍ من الكتابِ المقدّسِ، أو يُعيد صياغتَها، فهي، عموماً، إن استثنينا أنماطَ الخلاصةِ المذكورةِ، آنفاً،[4] لغرضِ عرضِ بعضِ

1- كرون، عبيدٌ وأحصنةٌ، ص ص. 14 - 15: "تنوّعت الرّدودُ على شاخت بين المؤرّخين بين الدّفاعِ والتّجاهلِ، ولا يوجد إنكارٌ لحقيقة أنّ مضامينَ آرائه، ومثلها آراء نوث، سلبيّةٌ ومن الصّعب معارضتُها.... إنّ الجزءَ الأكبرَ من السّيرة... الذي يتألّف من أحاديثِ القرن الثّاني لم يناقشه أيُّ مؤرّخٍ، وهي نقطةٌ ربّما تؤخذ على أنّها اعترافٌ بها. لكن إن كان المظهرُ الخارجي للرّوايةِ يتكوّنُ من آثارِ خلافاتِ الحقبتين الأمويّةِ المتأخّرة والعبّاسيّة، فينبغي أن يكونَ الافتراضُ أنّ الطّبقةَ التّحتيّةَ تتكوّن من آثارٍ مماثلة من خلافاتٍ سابقة لها، كما استنتجَ لامنس وبيكر من آراء غولدزيهر". وبحسب كرون، فإنّ وات "تخلّص من شاخت بالمراوغة"، لكنّ شعبان وباريت وغيوم، وشلهايم لم يكونوا كذلك راغبين بالتّعامل، مباشرةً، مع القضيّة النّقديّة التي أثارها (م. ن.، ص. 211، هامش 88) ردُّ وات المختصرُ في "موثوقيّة مصادرِ ابن إسحاق"، في: -La vie du prophete Mahomet (Colloque de Strasbourg 1980) (Paris, 1983), pp. 31
43; ووات ومكدونالد، محمّد، ص ص. 17و19.

2- بيكر، "Grundsatzlichen"، ص. 521، المقتبسةُ لدى وات، "مواد"، ص. 23.

3- منكورةٌ في هامش 4 أعلاه؛ قارن ملحوظاته المماثلة في هامش 58 أعلاه، وبوهل، Das Leben، ص ص. 77-372.

4- يظهر أقدمُ مثالٍ لمثل هذا الملخّص، في كلا التّرتيبين التّاريخي الكامل والمتسلسل، في سيرة ابن إسحاق (1: 336) بخصوص هجرة بعضِ المسلمين إلى الحبشة في 615، حين قُدّمَ للحاكم عرضٌ موجزٌ لـ"الأخبار الحميدة" للإسلام. وهذه "الكاريغما" الإسلاميّةُ المبكرةُ، على ما يبدو، قد حلّلها وانسبرو في: دراساتٌ قرآنيّةٌ، ص ص. 38 - 43، وفي: الوسطُ الطّائفي، ص ص. 100 - 101. وقد استنتج في (دراساتٌ قرآنيّةٌ، ص. 41) أنّ "بنيةَ الخبرِ تكشفُ عن صياغة بلاغيّة بارعة للموادِّ القرآنيّة التي ينبغي، عموماً، الكشفُ عنها بعد تاريخ الحدث"، وحتّى، بشكلٍ أكثر شموليّة (الوسطُ الطّائفي، ص. 100)، "وما عدا الحجِّ المكّي، لا توجد مادّةٌ، في هذا السّجلِّ، تقعُ خارجَ المعجمِ التّوحيدي الأنموذجي، ومن ثمّ فهي قليلةُ الاستعمالِ في وصفِ الأصول".

«أسبابِ النّزولِ» الخاصّةِ، واقعةٌ معيّنةٌ في حياةِ محمّدٍ، تصبح إطاراً لبعضِ السّورِ الخاصّة.

حياةُ يسوع المدوّنةُ مليئةٌ بالألغازِ، معظمُها لا يُستمدّ من حقيقةِ أنّنا لدينا أربع شهاداتٍ مكتوبةٍ مستقلّةٍ لما حصل- وكلُّ إنجيلٍ سيمنحُ المؤرِّخَ المشاكلَ ذاتَها من تأويلِ الأحداث- ولكن لأنّ مؤلّفي الأناجيلِ كانوا يدوّنون الأحداثَ والكلامَ ويحاولون، في الوقتِ نفسه، شرحَها وإثباتَها. والتّدوينُ، في الواقع، بسيطٌ، نوعاً ما، وبغضِّ النّظرِ عن مشاكلَ معيّنةٍ في التّسلسلِ التّاريخي، ودمجِ ما يبدو أنّه موادُّ أسطوريّةٌ (في قصصِ الطّفولةِ، على سبيلِ المثالِ)، في تكوينِ سيرةِ «يسوع التّاريخي» من الموادِّ الإنجيليّة، لن تخلقَ مشاكلَ غيرَ مألوفةٍ أو صعوباتٍ لا يمكنُ التّغلّبُ عليها، تماماً، بالنّسبةِ للمؤرِّخِ، سواء من العصورِ الإغريقيّة-الرّومانيّةِ أو يهوديةِ ما بعد-الكتابِ المقدّس.

إنّ الشّرحَ ومحاولاتِ الإثباتِ هو ما يُسبِّب مشكلةً للمؤرِّخ. فلم يكن مؤلّفو الأناجيلِ يدوّنون، ببساطة؛ إنّما يجادلون. وكانت نتيجةُ هذا الجدلِ راسخةً في أذهانهم مسبقاً، قبل البدءِ بكتابةِ أعمالِهم، وهي حقيقةٌ لم يبذلوا جهداً لتمويهها، أي إنّ موضوعَهم لم يكن مجرّد رجل، بل هو مسيحُ إسرائيل وابنُ الرّب؛[1] وكان قد قامَ بعدّةِ أفعالٍ لا تحكمُها السّببيّةُ الثّانويّةُ المألوفةُ بالنّسبةِ للمؤرِّخِ إنّما إرادة الله الحكيمة؛ إنّ يسوعَ كان مُتمّماً لما مضى- وبذا فقد «تُمّمت الكتبُ المقدّسةُ»- وبشّرَ، قُدماً، بمستقبلٍ جديدٍ أخرويٍ موحى به، تدريجاً. بيدَ أنّ موتَ يسوعٍ وقيامتَه ومعراجَه لا يتمّم القصّةَ؛ فهنالك المزيدُ: كعيدِ العنصرةِ،[2] على الأقل، والكثير ممّا وراء ذلك، لا أحد من كتبةِ العهدِ الجديدِ كان على علم به. فهنالك، في كلِّ الموادِّ أمامَ المؤرِّخِ حدسٌ مفتوحُ الاحتمالاتِ ينعكسُ بارتجاعاتٍ مُقلقةٍ على كلِّ حدثٍ، تقريباً، في حياةِ يسوع.

1- من مرقس فصاعداً- "هنا يبدأ إنجيلُ يسوع المسيح ابن الله"- تُقدّم كلُّ الأناجيلِ تصريحاً مماثلاً في بداياتها.

2- أو عيد الخمسين: يُحتفل به بعد عيدِ القيامة بخمسين يوماً، ويُقصد به حلولُ الرّوحِ القدس على تلاميذِ المسيحِ بعد صعودِ يسوع بعشرةِ أيام، بحسبِ روايةِ سفرِ أعمالِ الرّسل. (المترجم)

تواجه دارسي حياةِ محمّدٍ العديدُ من المشاكلِ ذاتِها. تبدأ سيرةُ ابنِ إسحاق، على الأقلّ، في نسخةِ ابنِ هشام التي نملكها، الآن،[1] بالطّريقةِ نفسِها التي ابتدأ بها إنجيلُ مرقس، بإعلانِ أنّ «هذا الكتابَ هو سيرةُ رسولِ اللهِ»،[2] وفيها مثلُ إنجيلي متّى ولوقا، «قصّةُ طفولةٍ» مختصرةٌ.[3] علاوةً على ذلك، هنالك محاولةٌ متّسقةٌ، على الرّغم من بساطتِها، لإثباتِ أصالةِ دعوةِ النّبي بتقديمِ المعجزات، عبر موتيفٍ كان، على نحو مؤكّد، تقريباً، عبارةً عن حصيلةٍ جانبيّةٍ لاتّصالِ كُتّابِ السّيرةِ في القرنِ الثّامنِ الميلادي باليهودِ، وعلى نحو خاصٍّ المسيحيين.[4] وكان هذا، أحياناً، تقوى شديدةً أو زائفةً، وأحياناً أخرى، وربّما حتّى في مرحلةٍ مبكّرة، رغبةً بسيطةً بالتّسليةِ أو إثارةِ الانتباه،[5] وتجليّاتُه لا يصعبُ تمييزُها. علاوةً على ذلك، وعلى الرّغمِ من أنّ أدبَ السّيرةِ لم يُستعمل قناعاً لدفاعاتٍ مذهبيّةٍ خاصّة- فلا يوجد «خطابٌ لاهوتي Theologoumena» في هذا المشهدِ[6] - توجد في قوائمِهم المتواترةِ وأنسابِهم وأشرافِهم إشاراتٌ غزيرةٌ لعصبيّاتٍ عائليّةٍ وعشائريّةٍ

1- في نسخةِ ابنِ إسحاق الأصليّةِ الخاصةِ بـ"تاريخ العالم"، قبل أن يحذفَ ابنُ هشام "المادّةَ المقحمةَ"، وهي القصّةُ التي تبدأ بالخلقِ، وبرواياتِ كلِّ الأنبياءِ الذين هلكوا من قبل، لتسبقَ سيرةَ محمّدٍ النّبويّةَ، ولتكون حياتُه "ختاماً" لمسيرتِهم (انظر أبوت، دراسات، ص ص. 87 – 89). وهذا الجزءُ "المقصي" الأقدمُ من عملِ ابنِ إسحاق يمكن استعادتُه، إلى حدٍّ ما (غوردون دارنيل نيوبي، صناعةُ النّبي الأخير: إعادةُ بناءِ سيرةِ محمّدٍ الأولى [كولومبيا، س. سي.، 1989])، وفي حين تكشفُ بقاياها عن غرضِ ابنِ إسحاق وعن المحيطِ الذي أُلفَ فيه العمل، بشكلٍ نهائي (أبوت، دراسات، ص. 89)، إلّا أنّها لا تضيفُ شيئاً جوهريًّا لصورةِ محمّدٍ التّاريخي.

2- ابنُ إسحاق 3 في: غيوم، حياةُ محمّدٍ، ص. 3.

3- م. ن.، ص ص. 7-102 في: غيوم، حياةُ محمّد، ص ص. 69 – 73؛ وقارن ما يُسمّيه ابنُ إسحاق "أخبارُ كهنةِ العربِ، أحبارُ اليهودِ، ورهبانُ المنسيحِ"، عن ولادةِ النّبي (م. ن.، ص ص. 130وما يليها. في: غيوم، حياةُ محمّدٍ، ص ص. 90 وما يليها).

4- شلهايم، "النّبي"، ص ص. 03-38، 67-59؛ كستر، "أدبُ السّيرةِ"، ص ص. 57-356؛ ولمزيدٍ من التّأمّلِ العامّ عن "الجدلِ بوصفه بناءً تاريخيًّا"، انظر وانسبرو، الوسطُ الطّائفي، ص ص. 4 – 45 وهامش 77 أدناه.

5- كستر، "أدبُ السّيرةِ"، ص ص. 57-356، عن السّيرةِ المبكّرةِ لوهبِ بن منبّه (ت. 728 او 732) و"السّمةُ الشّعبيّةُ والمسلّيةُ لقصصِ السّيرةِ الأولى، هي مزيجٌ من قصصِ المعجزاتِ، وتهذيبِ حكاياتِ المعاركِ ومدوّناتِها التي يمكنُ، أحياناً، تمييزُ الميولِ السّياسيّةِ والأيديولوجيّةِ فيها" (قارن كوك، محمّد، ص. 66).

6- يعرّفُ ناقدُ العهدِ الجديدِ يوسف فتزماير "الخطابَ اللاهوتي theologoumenon" بوصفه "تأكيداً لاهوتيًّا لا يعبّر، بشكلٍ مباشر، عن مسألةِ إيمانِ الكنيسة أو تعليمِها الرّسمي، وبذا فهو، في حدِّ ذاته، ليس معياريًّا، إنّما يعبّر بلغةٍ يمكنُ أن تتخطّى حقيقةَ فكرةِ دعمِ مسألةِ الإيمانِ وتعزيزِها أو تتعلّق بها" (يوسف أ. فتزماير، "التّصوّرُ العذري ليسوع في العهدِ الجديدِ"، طُبع أوّلاً في 1973، وأعيدت طباعتُه في: يوسف أ. فتزماير، للارتقاءِ بالإنجيلِ [نيو يورك، 1981]، ص. 45).

أقلقت المجتمعَ الإسلامي في القرنين الأوّلِ والثّاني.[1]

وأخيراً، هنالك قضايا التّسلسلِ التّاريخي؛ فأوائلُ كتّابِ سيرةِ النّبي، أولئك الذين كانوا أكثرَ من كونِهم جامعي أخبارِ «الغزواتِ» التي قادَها أو أشرفَ عليها النّبي، اتّخذوا من معركةِ بدرِ الفاصلةِ نقطةَ بدايةٍ وارتكازٍ، وأرّخوا الأحداثَ الكبرى، في حياةِ محمّدٍ، بدءاً منها. وبدءاً من بدر 624م وعودةً إلى 622م ثمّة مقدارٌ كبيرٌ من المجهوليّةِ، وطوالُ حياةِ النّبي في مكّة من الصّعوبةِ إيجادُ معلوماتٍ متسلسلةٍ تاريخيًّا، تقريباً.[2] الارتياحُ الوحيدُ للمؤرّخين (إن كان فعلاً ارتياحاً) هو أنّه لم تكن لديهم أربع رواياتٍ مختلفةٍ للكتابةِ فيها- فكلُّ النّسخِ الأولى الباقيةِ عن حياةِ محمّدٍ تستندُ، بقوةٍ، إلى سيرةِ ابنِ إسحاق الأصليّةِ- وأنّه في تلك السيرة لم يكن مُكْرَهاً على تقديمِ مقدّمةٍ سماويّةٍ أو خاتمةٍ أخرويّةٍ.

حياةُ النّبي لابنِ إسحاق، ظاهريّاً، روايةٌ مقنعةٌ ومتماسكةٌ، وبالتّأكيدِ، تمنحُ المؤرّخين شيئاً للعملِ به، لاسيّما إذا ما أغلقوا عيونَهم على معرفةِ من أين جاءت الموادُّ. مع ذلك، كما تبيّن لنا، فإنّ صحّةَ الحديثِ قد قوّضت كثيراً، وسيرةُ محمّدٍ في القرونِ الوسطى هي أكثرُ بقليلٍ من جمعِ الأحاديثِ. وأغلبُ كتّابِ سيرةِ النّبي المعاصرين أبدوا استعدادَهم لغلقِ أعينِهم، وفي الوقتِ الذي اعترفوا به بعدم موثوقيّةِ الحديثِ، بشكلٍ عامٍّ، قاموا باستعمالِ هذه الإصحاحاتِ أسساً لأعمالِهم التي لا تختلفُ كثيراً عن تلك العائدةِ لأسلافِهم القروسطيّين في الموادِّ المصدريّةِ وفي تأويلِ الأحداثِ، أيضاً.[3] قد تكون هذه مخاطرةً محسوبةً

1- شلهايم، "النّبي"، ص ص. 53-49؛ كستر، "أدبُ السّيرةِ"، ص ص. 63-362.

2- وانسبرو، الوسطُ الطّائفي، ص. 35؛ وقارن نوث، Quellenkritische Studien، ص ص. 40 - 45، 58-155. وإنّ سببَ "التّرتيبِ التّاريخي التّصنيفي" المبهمِ، كما يصفه وانسبرو بنظامِ ما قبل الهجرةِ، لم يكن، بالتّأكيدِ، كما افترضَ وات (في: وات ومكدونالد، محمّد، ص. 11)، أنّه "لم يكن هنالك سوى أحداثٍ بارزةٍ قليلةٍ". ولذا ستبدو دعوةُ النّبي، وأوّلُ نزولٍ للوحي القرآني، وأوّلُ دخولٍ في الإسلام أحداثاً فائقةَ الأهمّيّةِ، على الرّغمِ من أنّ التّراثَ الإسلامي ليس لديه سوى النّزرِ اليسيرِ من اليقينيّةِ والتّرتيبِ التّاريخي عنها أو بصورةٍ مختلفةٍ إلى حدٍّ ما. (م. ن.، ص ص. 22، 25 - 41)، ربّما بسببِ أنّه لم يكن هنالك من داعٍ أو طريقةٍ لتذكّرِ التّاريخ.

3- كرون، عبيدٌ وأحصنةٌ، ص. 13: "يأتي القصورُ في موادِّ المصادرِ، بقوّةٍ، عبر الدّراسةِ الحديثةِ عن قرني الإسلام الأوّلين. والجزءُ الأكبر منها ذو ميولٍ مقلقةٍ للتّدني إلى مجرّدِ ترتيباتٍ لنفسِ التّسلسلاتِ التّاريخيّةِ الإسلاميّةِ المعتمدةِ قديماً، بلغاتٍ حديثةٍ ومزيّنةٍ بقوائمَ حديثةٍ. فيما معظمُ المتبقي منها يتألّف من إعادةِ تفسيرٍ، يُستمدّ فيها التّرتيبُ من المصادرِ أقلّ من أفكارِنا الخاصّةِ عمّا ينبغي أن تكونَ عليه الحياةُ- والدّراساتُ الرّماديّةُ الحديثةُ مزيّنةٌ بوقائعَ وهوامشَ إسلاميّةٍ".

استندت إلى التّماسكِ الدّاخلي للموادّ ومقبوليّتِها، أو قد تكون، ببساطةٍ، خطّةً دفعَ إليها اليأسُ. فإن رُفضَ الحديثُ فلا شيءَ جديرٌ بالاهتمامِ أفضل من وضعه في سياقه.[1]

حاول بضعةُ كتّابِ سيرةٍ معاصرين شيئاً مختلفاً، في تطبيقِ معاييرِ الشّكلِ التّوراتيّةِ والنّقدِ التّنقيحي على التّجميع التّاريخي الأساسي الذي تستندُ إليه معرفتُنا بأحداثِ حياةِ النّبي، وهو سيرةُ ابنِ إسحاق. وفي حين أقنعَ وات نفسَه بتحليلٍ موجزٍ لـ«مصادرِ ابنِ إسحاق»، إلّا أنّ رودولف شلهايم، ثمّ، على نحو أكثر شموليّة، جون وانسبرو حاولا رؤيةَ الأجزاءِ بأكملها.[2] ومثلما بيّن وانسبرو المنهجَ، فإنّ كثيراً من الموتيفاتِ المتنوعةِ (كاصطفاء النّبي ودعوته، على سبيلِ المثالِ) الشّائعةِ لدى كثيرٍ من المجتمعاتِ الدّينيّةِ- اليهوديّة، المسيحيّةِ، ومن المحتملِ حتّى الوثنيّةِ العربيّةِ- وردت على أنّها صيغٌ أدبيّةٌ- تراثيّةٌ Topoi مؤكّدةٌ في تشكيلِ «إنجيلِ محمّدٍ»، كما في السّيرِ المتناظرةِ لموسى ويسوع.[3]

وهكذا، إذا ما نظرنا بعيونِ وانسبرو إلى سيرةِ النّبي، فسنرى موادّ الإسلام «الإنجيليّةَ» قد رُكّبت من صيغٍ قياسيّةٍ أدبيّةٍ-تراثيّةٍ Topoi مسيحيّةٍ ويهوديّةٍ (أو ربّما غيرها)، بعد وقتٍ طويلٍ من وفاةِ محمّدٍ، ولم تنطوِ على الكثيرِ من المعلوماتِ التّاريخيّةِ، كما في الشّؤونِ السّياسيّةِ والجدليّةِ لـ«الوسطِ المذهبي» الذي شكّلها. وقد كان «الإنجيلُ» الإسلامي، كما قد ينعته ناقدُ العهدِ الجديدِ، نتاجَ المجتمعِ الإسلامي، وفي شكلهِ النّهائي، للمجتمعِ الإسلامي في العراقِ في القرنِ التّاسعِ الميلادي، وقد انتُزِعَ من سياقه الرّئيس؛ زمانيًّا ومكانيًّا. وللأسفِ، لا توجد فرضيّةٌ وثائقيّةٌ لتفسيرِ محتوى الصّيغِ الأدبيّةِ-التّراثيّةِ topoi شبهِ

1- إحدى محاولاتِ استبدالِ شهادةِ شهودِ العيانِ "الأصليّةِ" (إن لم تكن لمحمّدٍ نفسه، فلأوّلِ ظهورٍ للحركة الإسلاميّةِ في بدايةِ القرنِ السّابع للشّرقِ الأدنى) كانت لكتاب باتريشيا كرون وميخائيل كوك "الهاجريّةُ: صناعةُ العالم الإسلامي" (كامبردج، 1977)، وعلى الرّغم من جرأةِ الكتابِ وتحريضيّته، إلا أنّ فئةً قليلةً حاولت اتّباعَ افتراضاته: "فتاريخيّةُ التّراثِ الإسلامي... هي إشكاليّةٌ، نوعاً ما: فبينما لا توجد أسبابٌ داخليّةٌ مقنعةٌ لرفضِها... إلا أنّ الطّريقَ الوحيدَ للخروجِ من المعضلةِ هو في المضي خارجَ التّراثِ الإسلامي، كليًّا، والبدء من جديدٍ" (ص. 3) وما بلغته الشّهادةُ الخارجيّةُ للإسلام المبكّرِ (وهو ليس بالمقدارِ الكبيرِ) ملخّصٌ في: كوك، محمّد، ص ص. 16-115.

2- وات، "مواد"؛ شلهايم، "النّبي"؛ وانسبرو، "دراساتٌ قرآنيّةٌ"؛ وانسبرو، الوسطُ الطّائفي.

3- وانسبرو، "دراساتٌ قرآنيّةٌ"، ص. 66.

الإطاريّةِ في السّيرةِ، ولا (م) أو (ج)؛ ولا «ي» أو «إ.ي»[1]. وبدلاً منها يوجدُ فقط فتاتٌ هزيلٌ وقطعٌ من الحديثِ، ونتفٌ من الحكاياتِ، ولكلٍ منها «شاهدُ عيانٍ» متعلّقٌ بنهايةِ سلسلةٍ متكاملةٍ؛ قليلاً أو كثيراً، من الرّواةِ، وبمشاركةِ السّلسلةِ والشّهادةِ نفس الدّرجةِ من الاحتماليّةِ واللّامعقوليّةِ. والمقصود بـ(م) هو المحرِّرُ، و(ج) هو جامعُ الأقوالِ المقدّسة، لكن لدينا شخصيتان هما: عائشة كانت عروسَ محمّدٍ الصّغيرةَ وأبو هُريرة كانَ من صحابةِ النّبي، وهو رجلٌ كانت له سمعةٌ معاصرةٌ بمعرفةِ الكثيرِ من الحديثِ أكثر من أيٍّ شخصٍ آخر، وبكونه شخصاً مثرثراً لا عملَ له، في الوقتِ نفسه. وقد رويا أعداداً هائلةً من القطعِ الصّغيرةِ من الأحاديثِ التي نحاول، من خلالِها، إعادة بناءِ ما حدثَ بين 610 و632م.

من بين إحدى نتائجِ النّقدِ التّنقيحي على دراسةِ حياةِ يسوع هي توجيهُ التّركيزِ، بشدّةٍ، من يسوع نفسه إلى بولس والجيلِ الأوّلِ الذي صاغَ تراثَ يسوع. وبالمقارنةِ مع محمّدٍ فقد توفي ظافراً، بينما يسوع مُخفقاً؛ والمؤرّخون يعملون ضمن تلك المعطياتِ. ثمّة وضعٌ واحدٌ مشتركٌ بينهما، هو الحفاظُ على كلٍّ ما قاله أو فعله يسوع (لوضعِه في المصطلحاتِ الغنوصيّةِ الأكثرِ وضوحاً)،[2] وقد كانت المسيحيّةِ الإنجيليّةِ، سواء في نسخةِ مرقس المبكّرةِ أو يوحنّا المتأخّرة، من صنعِ حواريِّي يسوع. بينما في الإسلامِ، عكس ذلك، تبدو الغنوصيّةُ التّاريخيّةُ مبرّرَةً، تماماً، من خلالِ المصادرِ، حيث يبقى اهتمامُ المؤرّخين مركّزاً على محمّد، وعلى ما يمكنُ تخيّله بشأنِ محيطِه المباشرِ. محمّدٌ الكارزمي، الزّاهدُ، المصلحُ

1- يقصدُ الباحثُ بـ(ي) المصدرَ اليهوي Jahwist، وبـ(إ.ي) المصدر الإيلوهي أو الإلوهيمي Elohist. واليهوي هو أحدُ المصادرِ الرّئيسةِ الأربعةِ للتّوراةِ في الفرضيّةِ الوثائقيّةِ، وهو أقدمُ المصادرِ، ويشكّلُ نصفَ سفرِ التّكوينِ والنّصفَ الأوّلَ من سفرِ الخروجِ وأجزاءًا من سفرِ العددِ. وقد أُلّفَ المصدرُ حوالي 950 ق. م.، وأُدخلَ في التّوراةِ نحو 400 ق. م.. أمّا الإلوهيمي (الإيلوهي) فهو المصدرُ الثاني، ويعدّ أقدمَ من اليهوي، حُدّد تاريخه بين (900-850 ق. م.). ويقصدُ الباحثُ بهذين المصدرين مع الاثنين الآخرين اللذينِ وضّحهما في المتنِ أنّه لا توجدُ في الدّراساتِ الإسلاميّةِ فرضيّةٌ وثائقيّةٌ تكشفُ عن مصادرِ تشكيلِ القرآنِ، كما في التّوراةِ. (المترجم)

2- أو العرفانيّة: أطلق على مجموعة من أفكارٍ ومعارفٍ من الدّياناتِ القديمة، في محيطِ البحرِ المتوسطِ في القرنِ الثّاني الميلادي متأثرةً بأفكارِ الحركةِ المسيحيّةِ الأولى وبنظريّاتِ الأفلاطونيّةِ الوسطى. والمعنى الحرفي لكلمةِ "غنوسس" اليونانيّةِ هي "المعرفةُ الشّخصيّةُ المستقاةُ من الخبرةِ النفسيّةِ". أمّا المعنى الديني لها فهو: "المعرفةُ الرّوحيّةُ المبنيّةُ على العلاقةِ مع اللهِ".(المترجم)

الاجتماعي، والسّياسي العبقري، كلّها شخصيّاتٌ مألوفةٌ في الدّراساتِ الغربيّة- مألوفةٌ، كما في الصّفاتِ نفسِها الغريبةِ عن الصّورةِ الحاليّةِ ليسوع التّاريخي- ولا يوجد بولس ولا «مجتمعٌ يوحنّي» لصرفِ الانتباهِ من الدّورِ المركزي أو بالأحرى الفريد في تشكيلِ الإسلام.

ثمّة درجةٌ من الاختزاليّةِ قد حدثت، يمكن قراءتُها ما بين سطورِ عدم رغبةِ وانسبرو بالإشارةِ إلى التّأثيرِ الطّائفي المستقلّ وحتّى الرّئيس في تشكيلِ السّيرةِ. في النّصفِ الأوّلِ من هذا القرنِ، حين كانت هنالك ثقةٌ كبيرةٌ جدًّا بما تقوله المصادرُ الإسلاميّةُ اللّاحقةُ عن عربيّةِ ما قبل الإسلام، وعندما كانت هنالك حريّةٌ نقيّةٌ للإفادةِ من أيِّ مصدرٍ يهودي أو مسيحي، تقريباً، مهما كان تاريخُه أو أصلُه،[1] ونادراً ما تمّ اختزالُ تشكيلِ محمّد بحصيلةِ التّأثيراتِ المسيحيّةِ واليهوديّةِ خاصّةً التي عمِلت عليه،[2] إنّما، فقط، إلى روايةٍ لما وجد في القرآنِ من إحالاتٍ مفصّلةٍ وسائدة للأمورِ المسيحيّةِ واليهوديّةِ، وليس لتفسيرِ تأثيرِ محمّدٍ الهائلِ على بيئته إطلاقاً. في حين يظهرُ يسوع، من ناحيةٍ أخرى، في التّقديراتِ التّاريخيّةِ الرّاهنةِ، وعلى نحو كبيرٍ، في التّقديراتِ اليهوديّةِ، كذلك،[3] على أنّه

1- انظر هامش 80 أدناه. يعكسُ كتابُ ميخائيل كوك (محمّدٌ) الأهدافَ الأكثرَ بساطةً بكثيرٍ للباحثين المعاصرين بعد "التّأثيراتِ": "كثيراً ما يتمّ اخضاعُنا إلى نهجٍ تقليدي فجٍّ بمقارنةِ الإسلامِ مع المأثوراتِ السّائدةِ لليهوديّةِ والمسيحيّةِ، ومحاولةِ تحديدِ أيِّ العناصرِ أتت منها. وغالباً ما تكون الإجابةُ مقنعةً، لكنّها تفشل بإخبارِنا بأيِّ شكلٍ أتت إلى محمّدٍ، أو أنّه هو من أتاها". (ص. 77).

2- هذا ما قامَ به، مبكّراً، كتابُ إبراهام غايغر "اليهوديّةُ والإسلامُ" (طبع لأوّلِ مرّةٍ باللّاتينيّةِ في 1832؛ وأعيدت طباعتُه بترجمةٍ نُشرت في 1898]نيو يورك، 197[؛ ثمّ لاحقاً، تشارلس كولتر توري، الأسسُ اليهوديّةُ للإسلام ( ]نيو يورك، 1933؛ أعيد طبعه نيو يورك، 1967[). وطُرحت عددٌ من الصّورِ المفترضةِ لـ"محمّد اليهودي"، الّتي تعقّبتها حججُ ريتشارد بيل في كتابِه "أصولُ الإسلام في بيئتِه المسيحيّةِ" (لندن، 1926؛ أعيد طبعُه لندن، 1968)، كارل أرينس،" Christliches im Qoran" (Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesell-chaft, 84 [1930], pp. 15-68, 148-90); وتور آندريه، Les origines de l'Islam et le Christianisme (Paris, 1955)) ، عن "محمّد المسيحي".

3- أوّلُ من ناقشَ الفرضيّةَ السّياسيّةَ آيزلر وبراندون، واتّخذت شكلَها الأحدثَ لدي هايم ماكوبي في كتابِهِ "صانعُ الأسطورةِ: بولس واختلاقُ المسيحيّةِ"، (نيو يورك، 1987): "على الرّغم من أنّ كلّ هؤلاءِ الكتّابِ]اليهود المنكورين توّاً[، لديهم مقارباتٌ فرديّةٌ، من سماتِها المدرسيّةِ، ككلّ، استعمالُ التّلمودِ لإثباتِ أنّ حياةَ يسوع وتعاليمَه قابلةٌ للفهمِ، كليًّا، بمصطلحاتِ اليهوديّةِ في عصرِه، خاصّةً اليهوديّة الفريسيّةَ أو العبريّة المتأخّرة. والنّتيجةُ المباشرةُ هي، بسببِ أنّ يسوع لم يعادِ اليهوديّةَ، وموتُه حصل لأسبابٍ سياسيّةٍ، وتمّ تمويهه، لاحقاً، على أنّه ديني، على يدِ الكنيسةِ المسيحيّةِ في قلقِها لاخفاءِ حقيقةِ أنّ يسوعَ كان ثائراً ضدّ روما". (ص ص. 9-208). راجع إيرنست باميل، "النّظريّةُ الثّوريّةُ من رايماروس إلى براندون"، في: إيرنست باميل وسي. ي. ف. مول، تحرير، يسوع وسياساتُ عصرِه (نيو يورك، 1984)، ص ص. 68-11.

حبرٌ عادي، نوعاً ما، لكنّه ساذجٌ سياسيًّا، ذهب ضحيّةَ خداعِ ودهاءِ قوى أخرى أو رجالٍ أخر، لهم أجندةٌ سياسيّةٌ أكثرُ منها روحيّةً؛ فأُلقي القبضُ عليه، ربمّا عفويًّا، في حركةِ تحرّرٍ وطني، ودفعَ حياتَه ثمنَها.

ثمّة أملٌ مع يسوع بالتّوصلِ إلى حكمٍ صائبٍ، والحديثُ المعزّزُ بدرجةٍ من القناعةِ عن «يسوع في اليهوديّةِ»، أو «يسوع وتحوّل اليهوديّة»، مع نتيجةِ الأخذِ بقياسٍ ليس «التّراثية»، فقط، بل «الأصالة»، أيضاً.[1] أمّا الحكمُ على أصالةِ محمّدٍ فمؤسّسٌ على عجزنا المطلقِ، تقريباً، عن قياسه بالمقابلةِ مع أيِّ معيارٍ معاصرٍ أو محلي. وكما قال ميخائيل كوك، «لفهم ما كان محمّدٌ يقوم به لخلقِ دينٍ جديدٍ، سيكونُ من الضّروري معرفةُ ما المصادر الدّينيّة التي كانت متاحةً لديه، وبأيِّ شكلٍ».[2] ونحن لا نعرفُ، ولا يمكننا القولُ إنّ محمّداً كان مبدعاً أو مقلّداً، لأنّه، إذا كان القرآنُ صامتاً عن هذا الأمرِ، كما هو غالباً كذلك، إذن:

«فنحن مُجبرون على الرّكونِ إلى لاهوتيِّي الحقبِ المتأخّرةِ، إلى مصنّفي المأثوراتِ الدّينيّةِ والفقهيّةِ، الذين كثيراً ما يقدّمون رواياتٍ تعبّر عن تأويلاتٍ متنوّعةٍ. حتّى إن كان هؤلاءُ الكتّابُ متوافقين مع بعضهم الآخر، إلّا أنّ إجماعَهم ما زال غيرَ مقبولٍ بالنّسبةِ لنا. وقد كانت الأجيالُ اللّاحقةُ تميلُ إلى تقفّي أثرِ كلِّ أعرافِ الإسلامِ المتأخّرِ ونظمِه بالعودةِ إلى محمّدٍ.... لكن التّقليدَ الإسلامي،

1- هارفي، يسوع، ص. 6، وقد ذُكرت في هامش 25 أعلاه عن "قيودِ التّاريخِ". مضيفاً: "وهذا لا يعني القول، بالطّبعِ، أنّ يسوعَ كان قد خضعَ، كليًّا، لتلك القيودِ. فهو مثلُ أيِّ شخصيّةٍ مبدعَةٍ فعلاً، يمكنه، بالطّبعِ، اخضاعها لأغراضِه.... ولو أنّه لم يعمل ضمنها، لبدا مجرّدَ شاذٍّ، شخصٍ غيرِ مرتبطٍ، تماماً، بالايقاعِ الطّبيعي لمجتمعِه، ويقول أيَّ شيءٍ هادف، بشكلٍ عامٍّ".

2- كوك، محمّدٌ، ص. 77. علاوةً على ذلك، هنا يصطدمُ المختصُّ بالإسلام، مثل عالم العهدِ الجديدِ (انظر هامش 23)، بمشكلةِ الفائدةِ من "المصادرِ العبريّةِ المتأخّرةِ": إلى أيِّ مدى يمكن للمشنا والتّلمودِ والمدراشيم أن تُستعمل لإضاءةِ بيئةِ مكّةَ قبل الإسلام؟ (لاسيّما أنّ العديدَ من هذه المصادرِ المتأخّرةِ، هي في الواقعِ، ما بعد الإسلام، لذا فمنِ المحتملِ، أنها قد تأثّرت بالإسلام المبكرِ، أكثر من كونها هي المؤثّرةَ). نذكرَ كلٌّ من غايغر، توري (الأسسُ اليهوديّةُ، ص. 34)، وأيضاً المشهور بجدله، إبراهام كاتش، اليهوديّةُ في الإسلام: الخلفيّاتُ الكتابيّةُ والتّلموديّةُ للقرآنِ وتفاسيرُه. السّورتان الثّانية والثّالثة (نيو يورك، 1954)، تقريباً، كما لو أنّ محمّداً كانت لديه مكتبةُ يشيفا yeshiva (كانت تتبعُ المدارس اليهوديّة دينية حيث يتم تعليم مصادر الهالاخاه (الشريعة اليهودية) وخاصة التلمود، وكذلك طرقات الإفتاء في الديانة اليهودية: المترجم) تحت تصرّفه، أو، كما اعتقد توري، بل حتّى معلّم حاخامي (الأسسُ اليهوديّةُ، ص ص. 42-40).

بشكلٍ عامٍّ، لم يكن مقتنعاً بالادّعاءِ الذي يقول إنّ الجزءَ الأعظمَ من الدّين كان قد أتى به محمّدٌ، بل يريد أن يؤرّخ كلّ نظام بأبكرِ وقتٍ ممكنٍ، لكي يُظهر عربَ ما قبل الإسلام بوصفهم مادّةَ الإسلام. وهذا الميلُ ما هو إلّا نتيجة لعقيدةِ دينِ إبراهيم، أساس الإسلامِ الذي كان محمّدٌ يشعرُ بأنّه هو منطلقُ مهمّتِه في التّبشيرِ.»[1]

يظهر مؤرّخو محمّدٍ والإسلامِ المبكّرِ، مع كلّ تحوّلٍ تاريخي، وكأنّهم قد ضلّلهم عدمُ موثوقيّةِ مصادرِهم. بينما لكتاباتِ العهدِ الجديدِ رؤى مهيمنةٌ Tendenz، يقرّ الجميعُ بها، والكثيرُ من «البحثِ في يسوع التّاريخي» ما هو، في الواقعِ، سوى بحثٍ عن وسائلَ لاستيعابِ العجزِ التّاريخي وتحرّيه. ومعظمُ علماءِ العهدِ الجديدِ يتقاسمون قناعةً تقول إنّه في مكانٍ ما في الوثائقِ التي تحت أيديهم ثمّةَ بذرةٌ أو كتلةٌ صلبةٌ، أو ربّما جذورٌ كاملةٌ للحقيقةِ التّاريخيّةِ، يمكن استردادُها. وهذا ما يفسِّر الجهودَ الكبيرةَ والحاذقةَ التي بُذلت في البحثِ. في حين لا يملكُ مؤرّخو محمّدٍ مثلَ هذا التّفاؤلِ. فهم يواجهون مجتمعاً شديدَ الاهتمام والعنايةِ بالحفاظِ على الوحي، لكن من جاء بهذا التّاريخ، حتّى بالنّسبةِ لتاريخِ مُتلقّي الوحي بعد فترةٍ طويلةٍ، بعد أن تضاءلَت ذاكرةُ الأحداثِ إلى تذكّراتٍ ضعيفةٍ، عبر العديدِ من الأجيالِ التي نمّقتها أكثر من تذكّرِها، وكانت تُستدعى، فقط، بالنّسبةِ للمؤرّخين لأغراضٍ جدليّةٍ غيرِ مقدّسةٍ. فلم يكن الإسلامُ، بالنّسبةِ للمؤرّخين المعاصرين للأسفِ، بحاجةٍ مباشرةٍ إلى الإنجيلِ، ولذا اختارَ، بعنايةٍ، الحفاظَ على ما فُهم أنّه كلماتُ اللهِ أكثر من أفعالِ الرّجلِ الذي كان رسولَه أو تاريخُ المكانِ الذي عاشَ فيه.

هل هنالك أيُّ شيءٍ قيّم في هذا التّراثِ الإسلامي الذي وصفته باتريشيا كرون، بتشاؤم، على أنّه «أطلالُ ماضٍ مطموس»؟

يبدو أنّه ينبغي أن يكون كذلك. فمن غيرِ المعقولِ أنّ يكونَ المجتمعُ قد نَسي، تماماً، ما قالَه أو فعلَه محمّدٌ، فعلاً، في مكّةَ والمدينةِ، أو أنّ العربَ ذوي الذّاكرةِ

1- أرنت جان وينسينك، محمّدٌ ويهودُ المدينة، مع المناقشة المفصّلة، دستورُ محمّدٍ في المدينةِ لبوليوس فلهاوزن، ترجمة وتحرير فولفغانغ بيهن (فايبورغ، 1975)، ص. 73.

القويّة قد دفعوا أنفسَهم للقضاءِ على كلٍّ ذكرياتِ ماضيهم المكّي أو الغربي لجزيرتِهم، بغضِّ النّظرِ عن كيف أصبحَ ملبّداً بعمقٍ بالأسطورةِ والحجاجاتِ الآيديولوجيّةِ الخاصّةِ.

يعتقدُ بعضُ المؤرّخين أنّه بوسعهم معرفة أين يكمنُ الذّهبُ؛[1] وما ينقصنا هو منهجٌ لاستخراجِ المعدنِ النّفيسِ من أنقاضِ التّنقيحِ المطمورةِ، حاليًّا. ومن الممكنِ أن تكونَ هذه الطّبقاتُ التّنقيحيّةُ متأخّرةً، وبذلك تصبحُ كثيفةً وأقلّ مرونةً من تلك الخاصّةِ بشخصيّةِ يسوع التّاريخي، لكن مثلما عالجَ التّحريرُ التّنقيحيُّ الأناجيلَ وأفضى به إلى نتائجَ جوهريّةٍ، فلا يوجد سببٌ يمنع المهمّةَ مع الإسلامِ أنّ تحثّ على الاستسلامِ أو اليأسِ. وبمواجهةِ هذا النّوعِ من التّراثِ الصّلبِ، وجد المتخصّص بالإسلامِ نفسَه، على الأقلِّ، أمام طريقين للتّقدّم، مثلما اعترفَ يوليوس فلهاوزن، منذ قرنٍ مضى، في كتابهِ الكلاسيكي «مقدّمةَ Pr-legomenon» في نقدِ الكتابِ المقدّسِ: سواء لغرضِ ترتيبِ الرّواياتِ، وفي هذه الحالةِ المقصودُ هو الحديثُ، في نظامٍ متماسكٍ عالميًّا سيمثّل تطورَ التّقليدِ- ومن ثمّ، بالنّسبةِ لمكّة قبل الإسلام، فإنّ م. ي. كستر، ومن بعده، يوري روبن، وميخائيل ليكر، وآخرون[2] - أو لغيره لاستنتاجِ تطوّرِ الأمورِ في مكّةَ بالمقارنةِ مع مثيلاتِها في ثقافاتٍ دينيّةٍ أخرى، وهي مهمّةٌ حملت النّاقدَ التّوراتي فلهاوزن في دراسته الكلاسيكيّةِ عن «بقايا الوثنيّة العربيّة».[3] وهذه الطّريقةُ الأخيرةُ اتّبعها باحثٌ معاصرٌ هو ج. ر. هاوتنغ،[4] وعلى الرّغمِ من افتراضيّتِها الشّديدةِ،

1- باريت، Der Koran؛ وات، "مواد"، ص. 28؛ وات ومكدونالد، محمّدٌ، ص ص. 21 - 25؛ شلهايم، "النّبي"، ص ص. 73 - 77؛ كستر، "أدبُ السّيرةِ"، ص ص. 53-352.

2- قارن كستر وتلامذتُه، بعنايةٍ، المتغيّراتِ المبكّرةِ في المرويّاتِ الإسلاميّةِ غيرِ المنشورةِ، بصورةٍ عامّة، في مختلفِ الموضوعات- على سبيلِ المثالِ، تحليله للممارسةِ الدّينيّةِ الغامضةِ، نوعاً ما، والسّابقةِ للوحي لمحمّد المسمّاةَ بالتّحنّثِ ("التّحنّثُ: هو تأمّلٌ في معنى أمرٍ ما"، دوريةُ كلّيّةِ الدّراساتِ الشّرقيّةِ والإفريقيّةِ، 31 (1968)، ص ص. 36-223)- وحاول أن يبني الفهمَ السّليمَ من ورائها، بافتراضِ أنّ الرّوايةَ "الأصليّةَ" استمدّت، نوعاً ما، من "حقيقة" تاريخيّة. لكنّهم لم يعالجوا، بشكلٍ مباشرٍ، القضيّةَ النّقديّةَ الخاصّةَ بصحّةِ أيٍّ من موادِّ الحديثِ التي تعاملوا معها بتشكيكٍ بالغ، على الرّغم من أنّ كستر في واحدةٍ من القضايا، كما لاحظنا ذلك في (هامش 68 أعلاه)، كان على درايةٍ جيّدةٍ بالمشاكلِ التّاريخيّةِ التي يخلقُها عدمُ صحّةِ الحديثِ.

3- يوليوس فلهاوزن، Reste arabischen Heidentums، ط2، تحرير. (برلين، 1897).

4- غ. ر. هاوتنغ، "أصولُ الحرم الإسلامي في مكّةَ"، في: غ. ه. أ. جوينبول، تحرير، دراساتٌ في تاريخِ القرنِ الإسلامي الأوّلِ (كامبردج، 3، 1982)، ص ص. 47-25.

إلّا أنّها تتميّز بتشكيلِ فرضيّاتٍ عن الظّواهرِ الدّينيّةِ نفسِها، وليس فقط عن التّقاليدِ المرتبطةِ بتلك الظّواهر.[1]

كلا المنهجين يتّسمان بالتّمهلِ الدّقيقِ ويُفضيان إلى نتائجَ مرموقةٍ في تحليلِ التّأثيرِ اليهودي والممارساتِ العباديّةِ أكثر من التّعاملِ مع الأفكارِ المسيحيّة، وأكثر إقناعاً عندما تطبّق على مكّةَ الجاهليّةَ أكثر من حياةِ محمّدِ الخاصّة. علاوةً على ذلك، فإنّ التّعاملَ مع محمّدٍ، حيث القرآنُ هو «الوثيقةُ» الرّئيسةُ للمؤرِّخ، سهلٌ للغايةِ، كما فعل وات وروبنسون حين طبّقا مزيجاً من الحسِّ السّليمِ وبعض الأدواتِ التّحليليّةِ الحديثةِ على الرّواياتِ التّراثيّةِ أكثر ممّا فعله غريسباخ وريد في القرنِ التاسع عشر مع الأناجيلِ، أو ستريتر أو بولتمان في القرنِ العشرين. فمن السّهولةِ، أن تتخلّى، ببساطةٍ، عن «البحثِ عن محمّدِ التّاريخي»، وتكتب بدلاً عنه «محمّد: حياتُه استنادا إلى المصادرِ الأولى» (1983) لمارتن لنغز، بخلطه الإنجليزي الضّعيفِ التّمييزِ للرّواياتِ الإسلاميّةِ التّراثيّةِ التي قُدّمت من دون أيّةِ كلمةٍ تفسيريّةٍ من المؤلّفِ الذي يتناوله، أو لماذا، في هذه المهمّةِ الغريبةِ. قد تكون هنالك بعضُ القيمةِ في تقديمِ نبيِّ الإسلام بالطّريقةِ نفسِها التي كُتبت بها سيرةُ موسى من خلالِ كتابِ غيزنبرغ «أساطيرُ اليهودِ»، لكنّه ليس مشروعاً من المحتملِ أن يَستدعي ألبرت شفايتزر من حضنِ الاستشراقِ المضطربِ.

1- من المفيد، بالنّسبةِ للمنهجين، مقارنةُ "أصول" هاوتنغ مع "المظاهر الطّقوسيّة والوظيفيّة للكعبةِ وموقعها قبل الإسلام وعصورِ الإسلام الأولى"، ليوري روبين، دراساتُ القدسِ في الجزيرةِ العربيّةِ والإسلامِ، 8 (1968)، ص ص. 131-97، فكلاهما تناول الحرمَ المكّي قبل الإسلامِ.

ما الّذي نعرفهُ حقًّا عن محمّدٍ؟*

باتريشيا كرون

من الصّعوبةِ المعروفةِ أنّه لا يمكنُ التّأكّدُ من معرفةِ شيءٍ يقينيٍّ عن مؤسّسِ ديانةٍ ما. ومثلما يطمسُ ضريحٌ بعدَ آخر معالمَ الأمكنةِ التي كان فاعلاً فيها، فكذلك يعيدُ معتقدٌ تلو الآخرِ تشكيلَه بوصفه رمزاً للتّبجيلِ والتّقليدِ لعددٍ كبيرٍ من النّاسِ في أزمان وأماكن لم يكن يعرفُها، أبداً.

في ما يخصّ محمّداً، فإنّ المصادرَ الأدبيّةَ الإسلاميّةَ عن حياته تبدأ، فقط، بحدودِ 750 - 800 م (وهي حقبةٌ عامّةٌ)، حوالي 4 إلى 5 أجيالٍ بعد وفاته. يعدّها بعضُ المتخصّصين بدراسةِ الإسلام وتاريخه رواياتٍ تاريخيّةً دقيقةً. وعلى الرّغمِ من ذلك كلّه، ربّما نعرفُ الكثيرَ عن محمّدٍ أكثرَ ممّا نعرفه عن يسوع (ناهيك عن موسى أو بوذا)، ولدينا، بالتّأكيدِ، الإمكانيّة لمعرفةِ المزيدِ.

ليس هنالك من شكٍّ بوجودِ محمّدٍ، على الرّغمِ من المحاولاتِ المتفرقةِ لإنكارِ ذلك. فقد سمعَ عنه جيرانُه في سوريا البيزنطيّةِ في غضونِ السّنتين الأخيرتين بعد رحيلهِ على أبعدِ تقديرٍ؛ إذ ذكرَ نصٌّ إغريقي مكتوبٌ خلال الاجتياحِ العربي لسوريا بين 632م و634م، أنّه "قد ظهرَ نبيٌّ كاذبٌ بين العربِ"، ورفضَه بوصفه دجّالاً، على خلفيّةِ أنّ الأنبياءَ لا يأتونَ "بسيفٍ وعربةٍ"[1]. ممّا يمنحُ انطباعاً بأنّه كان، بالفعلِ، يقودُ الفتوحاتِ.

---

* نُشرت الدّراسةُ في: المجلّة الدّوليّة لدراساتِ الشّرقِ الأوسطِ، مج. 23، ع. 3 (آب، 1991)، ص ص. 291 - 315. (المترجم)

1- في "عقيدةُ يعقوب المعمّد"Doctrina Jacobi nuper baptizati ، وهو حوارٌ بين يهودي تحوّل للمسيحيّةِ وعددٍ من اليهودِ، كتبَ أحدُ المشاركين في الحوارِ أنّ شقيقَه "كتبَ له قائلاً: إنّ نبيًّا مخادعاً ظهرَ وسطَ الشّرقيّين"، وكتبَ آخرُ عن الرّسولِ "هو مخادعٌ. فهل آتى الأنبياءُ بسيفٍ وعربةِ حربٍ؟. لن تكتشفوا أيّ شيءٍ حقيقي عن هذا النّبي المذكورِ إلاّ سفكَ الدّمِ". والشّرقيون أو السّرسنيون، هنا، المقصودُ بهم العربُ. (المترجم)

يُحدّد رحيلُ محمّد، عادةً، في 632م، لكن لا يمكنُ استبعادُ احتماليّةِ أنّه قد حُدّد بعد سنتين أو ثلاث من هذا التّاريخ. فقد أُنشئ التّقويمُ الإسلامي بعد وفاةِ محمّدٍ، مع انطلاقِ هجرتهِ إلى المدينةِ قبل عشرِ سنواتٍ من هذا التّاريخِ. ويبدو أنّ بعضَ المسلمين قد ربطَ نقطةَ الأصلِ هذه مع الامتدادِ السّنوي للتّقويمِ الميلادي في 624 - 625م، بدلاً من السّنةِ المعتمدةِ 622م.

إن كان هذا التّاريخ المنقّح دقيقاً، فسيعني ذلك أنّ دليلَ النّصِّ الإغريقي السّابقَ يؤكّد، لنا، أنّ محمّداً هو المؤسّسُ الوحيدُ لديانةٍ عالميّةٍ، الذي شهدَ له بذلك مصدرٌ معاصرٌ له. وهو مصدرٌ يمنحنا دليلاً ملموساً لا يُدحض على أنّه كان شخصيّةً تاريخيّةً. فضلاً عن ذلك، تُحدّده بالاسم وثيقةٌ أرمنيّةٌ، ربما كُتبت بعد 661م، بوقتٍ قصيرٍ، وتقدّم روايةً واضحةً لتبشيره التّوحيدي.

في الجانبِ الإسلامي، حافظَت مصادرُ مؤرّخةٌ من القرنِ الثّامنِ فصاعداً على وثيقةٍ وضعَت بين محمّدٍ وسكانِ يثربَ، والتي يمكنُ عدّها أصيلةً، بشكلٍ عامٍّ، لأسبابٍ وجيهةٍ؛ فمحمّدٌ مذكورٌ بالاسمِ، أيضاً، ومحدّدٌ بوصفهِ رسولَ اللهِ، أربعَ مرّاتٍ في القرآنِ.

وللدّقّة، يظهرُ محمّدٌ تاريخيًّا، حصراً في 680م، في النّقوشِ والعملاتِ العربيّةِ، وفي البرديّاتِ والأدلّةِ الوثائقيّةِ الأخرى، أي بعد 50 سنة على رحيله، بغضِّ النّظرِ عن تاريخِ وفاته، بالضّبطِ. وهذه هي الأرضيّةُ التي استندَ إليها البعضُ، خاصّةً يهودا دي نيفو وجوديث كورن، في محاولتِهما التّشكيكَ بوجودِه. والفرضيّةُ الضّمنيّةُ المترتّبةُ على تلك الأرضيّةِ، والتي ترى أنّه يجب إعادةُ بناءِ التّاريخِ على أساسٍ من الدّليلِ الوثائقي فقط، أي على المعلومات التي لم تنتقل من جيلٍ إلى آخر، إنما تلك التي نُقشَت على حجرٍ أو معدنٍ أو حُفرت على الأرضِ، وبذلك حُفظَت بشكلِها الأصلي، فسيتقبّلُها القليلُ، على ما يبدو. ومع ذلك، ينبغي القولُ إنّ الدّليلَ على وجودِ النّبي بين العربِ في العقودِ الأولى من القرنِ السّابعِ الميلادي، عشيّةَ الفتحِ العربي للشّرقِ الأوسطِ، يعدّ ذا قيمةٍ جيدةٍ.

يمكن القولُ إنّ أيّ شيءٍ آخر عن محمّدٍ عرضةٌ للشّكّ، إلى حدٍّ كبيرٍ، مع أنّه ما يزال بوسعِنا الحديث بقدرٍ منصفٍ عنه، وبثقةٍ معقولةٍ. وما هو أكثرُ أهمّيّةً، أنّه يُمكننا أن نكونَ على يقينٍ معقولٍ من أنّ القرآنَ ما هو إلّا مجموعة من الأقوالِ التي صدرَت عنه في إطارٍ من الاعتقادِ بأنّها قد أُوحيت له من الله. ربّما لم يحفظ الكتابُ كلَّ الرّسائلِ التي ادّعى أنّه قد تلقّاها. وهو غيرُ مسؤولٍ عن التّرتيبِ الذي وضِعَت به، ممّا هو لدينا حاليًّا. فقد جُمعت بعد وفاته- أمّا تحديدُ هذه المدّة فما زال موضعَ جدلٍ. لكن إن كان قد قالَها كلّها أو معظمَها فذلك من الصّعبِ الشّكُّ به. فأولئك الذين ينكرون وجودَ نبي عربي يشكّون بها، بالطّبعِ، لكنَّ ذلك يسبّب إشكاليّاتٍ عديدةً جدًّا مع الأدلّةِ اللّاحقةِ، ومع القرآنِ نفسِه، بالنّسبةِ لأيّةِ محاولةٍ تسعى لأن تكونَ مقنعةً.

النّصُّ والرّسائلُ

بناءً على ذلك كلّه، من الصّعبِ استعمالُ الكتابِ مصدراً تاريخيًّا؛ إذ تكمنُ جذورُ هذه الصّعوبةِ في التّساؤلاتِ غير المحلولةِ بشأنِ كيفيّةِ اكتمالِ شكله الكلاسيكي، وإنّه لا يزال غيرَ متاحٍ في نسخةٍ علميّةٍ.[1] وهي كذلك مشكلةٌ داخليّةٌ في النّصِّ نفسه. فالنُّسخُ الأولى من القرآنِ توفّر، فقط، هيكلاً ساكناً للنّصِّ. فلا أحرفَ علّةٍ مؤشّرةٌ، بل ثمّة الأسوأ، إذ لا توجدُ علاماتُ ترقيمٍ، لذا فالعديدُ من الحروفِ السّاكنةِ يمكنُ قراءتُها بطرقٍ عدّةٍ.

عادةً ما يؤكّد الباحثون المعاصرون لأنفسِهم: بما أنّ القرآنَ كان يُتلى منذ البدايةِ، فبوسعنا الاعتمادُ على التّراثِ الشّفوي لتزويدِنا بالقراءةِ الصّحيحةِ. لكن كثيراً ما كان هنالك خلافٌ كبيرٌ في هذا التّراث- عادةً ما يتعلّق بأصواتِ العلّةِ، وفي بعضِ الأحيانِ بالسّواكنِ كذلك- على الطّريقةِ الصّحيحةِ التي ينبغي أن تُقرأ بها الكلمةُ. صحيحٌ أنّ هذا نادراً ما يؤثّر في المعنى العامِّ للنّصِّ، لكنّه يؤثّر في التّفاصيلِ المهمّةِ جدًّا لإعادةِ البناءِ التّاريخي.

1- النّسخةُ العلميّةُ، هنا، مصطلحٌ مقصودٌ يعني مصدراً للمعلوماتِ يوفّر تفصيلاً نقديًّا للوثائقِ التّاريخيّةِ ذاتِ الصّلةِ بموضوعِه، من قبل خبراء مختصّين في هذا المجالِ. (المترجم)

على أيّةِ حالٍ، مع أو بدون التّشكيكِ بالقراءةِ، يبقى القرآنُ، على نحو عامٍّ، غامضاً جدًّا؛ فبعضُ الأحيانِ يستعملُ تعبيراتٍ لم تكن معروفةً حتّى للمفسّرين الأوائل، أو كلماتٍ لا يبدو أنّها متناسبة تماماً، على الرّغم من كونها يمكنُ أن تكونَ مناسبةً أقلَّ أو أكثرَ؛ إذ تبدو، في بعضِ الأحيانِ، على أنّها تمنحنا شظايا منفصلةً من سياقٍ فُقدَ منذ أمدٍ بعيدٍ؛ فضلاً عن أنّ الأسلوبَ تلميحي جدًّا.

أحدُ التّفسيراتِ التي يمكنُ تقديمُها لهذه الخصائصِ هي أنّ النّبي صاغَ رسالتَه باللّغةِ اللّيتورجيّةِ (الطّقسيّةِ) الشّائعةِ في المجتمعِ الديني الذي نشأ فيه، وقام بتكييفِ أو تقليدِ نصوصٍ قديمةٍ مثل: التّرانيم والتّراتيل والصّلوات التي تُرجمت وكُيِّفَت من لغةٍ ساميةٍ أُخرى. وقد نوقشت هذه الفكرةُ في عملين ألمانيين، لغونتر لولنغ وكريستوف لوكسنبرغ، وثمّة الكثيرُ ممّا يمكنُ أن يقالَ بصددِها، وكِلا الكِتابين، في الحقيقةِ، مفتوحان أمامَ العديدِ من الاعتراضاتِ العلميّةِ (خاصة ما طرحَه لوكسنبرغ)، ممّا يؤشّرِ إلى أنّه لا يمكنُ القولُ إنّهما قد غطّيا هذا الأمرَ بشكلٍ جيّدٍ.

تتطلّبُ محاولةُ ربطِ الخصائصِ اللّغويّةِ والأسلوبيّةِ للقرآنِ بتلك النّصوصِ الدّينيّةِ السّابقةِ تمكُّناً من اللّغاتِ السّاميّةِ وآدابِها التي لا يملكُها سوى القليل اليومَ، وهؤلاء يميلون إلى العملِ على أشياءَ أخرى. وهو أمرٌ منطقي، نظراً لأنّ هذا الحقلَ، ربمّا، قد أصبحَ مشحوناً سياسيًّا، على نحو كبيرٍ.

يعدّ كتابُ لوكسنبرغ مثالاً على ذلك: فقد التقطتهُ الصّحافةُ وروّجت له وعن قوّةِ ما يمكنُ للمتخصّصِ أن يظهرَ فيه، لكن في أسوأ فكرةٍ له، متمثّلةً في إرشادِ المسلمين الذين يعيشون في الغربِ كيف ينبغي لهم أن يكونوا متنوّرين. ولم يكن لا المسلمون ولا المتخصّصون بدراسةِ الإسلامِ وتاريخِه مقتنعين بذلك.

من داخل القصّة

لا يقدّم، لنا، القرآنُ روايةً عن حياةِ النّبي. بل على العكسِ من ذلك: لا يُظهره، لنا، من الخارجِ إطلاقاً، إنّما يأخذنا داخلَ رأسه، حيث يتحدّث اللهُ معه، مخبراً إيّاه بما سيبشّر به، وكيف يتعامل مع الذين يهزؤون به، وما الذي ينبغي أن يقولهَ لأنصاره، وهلّم جرّا. وبذلك نرى العالمَ من خلالِ عينيه، لكن الأسلوبَ التّلميحي يجعلُ من الصّعوبةِ متابعةَ ما كان يحدثُ.

فالأحداثُ يُلمّحُ إليها، من دونِ أن تُروى؛ والخلافاتُ تُناقشُ من دونِ توضيحٍ وتفسيرٍ؛ والنّاسُ والأماكنُ تُذكرُ بالإشارةِ، لكن نادراً ما تُسمّى. والأنصارُ يُشارُ إليهم، ببساطةٍ، على أنّهم مؤمنون؛ ويُدان المعارضون بوصفِهم كُفّاراً، مُشركين، آثمين، مُنافقين، وما شابه، بمعلوماتٍ شحيحةٍ جدًّا عمّن كانوا أو ما الذي قالوه أو فعلوه وبعباراتٍ قاسيةٍ، (كما يفعلُ الآيديولوجيّون السّياسيّون المعاصرون باختزالِ أعدائهم في تعبيراتٍ تجريديّةٍ مثل: تحريفيّون، رجعيّون، رأسماليّون، إرهابيّون). ومن المحتملِ، طبعاً، أنّه يمكنُ أن يكونَ، أو هكذا يبدو، أحياناً، أنّ نفسَ الأشخاصِ المتّهمين، هنا، يظهرون، الآنَ، تحت مسمّى معيّن ثمّ تحت مسمّى آخر، لاحقاً.

شيءٌ واحدٌ يبدو واضحاً، مع ذلك: أنّ كلَّ المذاهبِ في القرآنِ هم موحِّدون يعبدون إلهَ التّراثِ التّوراتي، وكلّهم على درايةٍ بالمفاهيمِ والقصصِ التّوراتيّةِ بالوساطةِ، أو إن لم يكن مباشرةً من التّوراةِ نفسها. وهذا صحيحٌ حتّى بالنّسبةِ لما يسمّى بالمشركين، المحدّدين، على نحو تقليدي، بقبيلةِ محمّدٍ. إذ يقول التّراثُ الإسلامي إنّ أفرادَ هذه القبيلةِ، المعروفةِ بقريشٍ، كانوا يؤمنون بإلهِ إبراهيمَ الذي أفسدَت توحيدَه العناصرُ الوثنيّةُ؛ لكن المؤرّخين المعاصرين يميلون إلى عكسِ العلاقةِ باعتبارِ أنّ العناصرَ الوثنيّةَ أقدمُ من التّوحيدِ؛ غير أنّ نوعاً من مزيجِ التّوحيدِ وفقاً للنّمطِ التّوراتي مع الوثنيةِ العربيّةِ هو، في الواقعِ، ما يقابلهُ المرءُ في القرآنِ.

من اللّافتِ للذّكرِ، أنّ المدعوّين بالمشركين كانوا، أيضاً، يومنون بإلهٍ خالقٍ واحدٍ، يحكمُ العالمَ، ويمكنُ التّقربُ إليه بالصّلاةِ والعبادةِ؛ لكنّهم، في الحقيقةِ، أُدينوا من أعدائهم، أي تبادلوا الاتّهاماتِ، كالأعداءِ الآيديولوجيّين المتلاعنين، في وقتنا الحالي،

الذين يبدو أنّهم نشؤوا في نفسِ المجتمعِ الذي نشأ فيه أولئك الذين يُدينونهم. ولعدّة أسبابٍ عقائديّة، يميلُ التّراثُ إلى التّأكيدِ على الجانبِ الوثني لمعارضي النّبي، وثمّة مصدرٌ مهمٌّ جدًّا، تحديداً (ابن الكلبي)، تعاملَ معهم بوصفِهم عُبّاداً ساذجين للأحجارِ والأصنامِ في نمطٍ من العبادةِ كان شائعاً في أجزاء أخرى من الجزيرةِ العربيّةِ. لهذا السّببِ، تميلُ المصادرُ الثّانويّةُ إلى تصويرِهم على أنّهم وثنيّون صُرحاءُ، أيضاً.

بعضُ التّفسيراتِ كانت أكثرَ تطوّراً، بكثيرٍ، من ابنِ الكلبي، ومن بين المؤرّخين المعاصرين يبرزُ جر هاوتنغ كأوّلِ مَن بيّن أنّ أولئك الذين اتُّهموا بالشّركِ في القرآنِ هم أيّ شيءٍ سوى كونِهم وثنيّين صُرحاءَ. ثمّ أنّ حقيقةَ أنّ القرآنَ يبدو أنّه كان يوثّق انقساماً في مجتمعٍ توحيدي في الجزيرةِ العربيّةِ يمكنها أن تغيّر من فهمِنا لكيفيّةِ نشأةِ الدّين الجديدِ.

النّبي والمشركون

ما هي، إذن، القضايا الكُبرى التي أدّت إلى الانقسام بين النّبي وخصومِه؟

تبرزُ، هنا، قضيّتان. الأولى: أنّ محمّداً يتّهم المشركين، مراراً وتكراراً، بالذّنبِ نفسِه الذي يتّهم به المسيحيّين- وهو تأليهُ الكائناتِ الأدنى مكانةً من اللهِ. فالمسيحيّون قد رفعوا يسوعَ إلى منزلةٍ سماويّةٍ (على الرّغم من أنّ بعضَهم كانوا مؤمنين)؛ والمشركون رفعوا الملائكةَ إلى المنزلةِ نفسِها، ثمّ زادوا في إثمِهم بجعلِهم (أو بعضاً منهم) إناثاً؛ ومثلما رأى المسيحيّون في يسوع أنّه ابنُ اللهِ، كذلك عدّ المشركون الملائكةَ أبناءَ اللهِ وبناتِه، وفي ذلك تضمينٌ، نوعاً ما، لهويّةِ الجوهرِ المشتركِ بين اللهِ وهذه الكائناتِ، على ما يبدو.

كما ادّعى المشركون، أيضاً، أنّ الملائكةَ (ويُطلق عليهم آلهة، كذلك) كانوا شفعاءَ يقرّبونهم إلى اللهِ، وهي حجّةٌ معروفةٌ بالنّسبةِ للموحّدين الأوائل الذين احتفظوا بآلهةِ أسلافِهم على أنّهم ملائكةٌ. وكذلك، رأى المسيحيّون في الملائكةِ شفعاءَ، أيضاً، وكان النّبي على الرّأي نفسِه: فقد نشأت مجادلتُه، بالكاملِ، من حقيقةِ أنّ ملائكةَ الوثنيّةِ يُنظر إليها على أنّها تجليّاتٌ من اللهِ نفسِه أكثر من

كونهم خدّاماً له. ويردّ النّبي على ذلك بتأكيده الأبدي أنّ اللهَ واحدٌ صمدٌ، من دونِ أطفالٍ أو أيّ أحدٍ آخر يشاركه في ألوهيّته.

قضيّةُ الخلافِ الأخرى بين النّبي ومعارضيه كانت هي القيامةُ. فقد شكّ البعضُ بحقيقتها، وأنكرها آخرون كليّةً، مثلما لا يزال من يرفضُ، بالكاملِ، فكرةَ حياةٍ ما بعد الموتِ. وقد ظهرَ المتعصّبون من بين صفوفِ اليهودِ و/أو المسيحيّين بدلاً من- أو بالإضافةِ إلى- المشركين؛ أو ربّما كان المدْعُوّون بالمشركين، بالفعلِ، يهوداً أو مسيحاً محليّين، نوعاً ما. وهم ينقلون انطباعاً عن أنفسِهم بأنّهم قد اكتسبوا مظهرَهم هذا مؤخّراً، كما أنّ أناساً من نفسِ النّوعِ كانوا على الجانبِ اليوناني (والسّوري) من الحدودِ.

يردّ النّبي بحججٍ مكرّرةٍ، عدّة مرّاتٍ، لتعزيزِ نمطٍ مألوفٍ من مفهومِ القيامةِ في التّراثِ المسيحي، مشدّداً على أنّ النّاسَ سيُرفعون إلى يومِ الدّينونةِ. ومضيفاً أنّ الحكمَ آتٍ قريباً، على شكلِ كارثةٍ محلّيّةٍ، نوعاً ما، مثل تلك التي ضَربت مجتمعاتٍ قديمةً (كقومِ لوطٍ)، و/أو على شكلِ إعصارٍ ناري كوني. وقد ضايقه معارضوه، بسؤاله: لماذا لا يبدو أنّ ذلك سيحدث؟؛ في حين ظلّ هو متمسّكاً بقناعته. ثمّ في مرحلةٍ لاحقةٍ، تحوّلت هذه المواجهةُ إلى عنفٍ، وامتلأ الكتابُ بالدّعواتِ إلى حملِ السّلاحِ، مع الكثيرِ من القتالِ للاستحواذِ على المكانِ المقدّسِ.

وبحلولِ ذلك الوقتِ، بدأت الهجرةُ، على الرّغم من أنّ هذا الحدثَ نفسَه لم يُوصف، وظهرَت بعضُ التّشريعاتِ للمجتمعِ الجديدِ. وعبر الكتاب كلّه كان هنالك، أيضاً، جدلٌ حادٌّ حول أوراقِ اعتمادِ (شرعيّةِ) النّبي نفسه. لكنّ وحدةَ اللهِ، وحقيقةَ القيامةِ والدّينونةِ، واقترابَ العقابِ العنيفِ هي الموضوعاتُ الأكثرُ أهمّيّةً، إلى حدٍّ بعيدٍ، والمعادُ تكرارُها في معظمِ السّورِ.

باختصارٍ، لم نعرف، فقط، أنّ نبيًّا كان نشطاً بين العربِ في العقودِ الأولى من القرنِ السّابعِ، إنّما نملكُ، أيضاً، تصوّراً منصفاً عمّا كان يبشّر به. لذا قد يَستنتج من ليس مختصّاً بالإسلامِ وتاريخِه أنّ شكوى المؤرّخين من أنّهم لا يعرفون سوى القليلِ عنه مجرّد انزعاجٍ مهني. لكن عند النّظرِ في قضيّةٍ واحدةٍ بشأنه سيكون ذلك أكثر بلا جدالٍ. بينما تعدُّ مشكلةً كبيرةً فيما يتعلّق بقضيّةِ الجزيرةِ العربيّةِ.

قضيّةُ الجغرافيا

كتب سكّانُ الإمبراطوريّتين البيزنطيّةِ والفارسيّةِ عن الأطرافِ الشّماليّةِ والجنوبيّةِ للجزيرةِ العربيّةِ، عن الأماكنِ التي نملكُ عنها نقوشاً عديدةً؛ لكن الوسطَ كان مجهولاً وغيرَ مستكشفٍ. وهو، بالضّبطِ، المكانُ الذي وضعَ فيه التّراثُ الإسلامي سيرةَ محمّدٍ. ولم يكن لدينا علمٌ عمّا كان يجري هناك، ما عدا ما بدأ يُخبرنا به التّراثُ الإسلامي.

لم يكن ثمّة مصادر يمكنُ ربطُها بالقرآن- ما عدا الشّعر، لما يمكن أن نعتمدَ عليه بشأنِ التّراثِ الإسلامي، والذي هو مختلفٌ في خصائصهِ بأي حالٍ من الأحوالِ، بحيث لا يُلقي الكثيرَ من الضّوءِ على الكتابِ. فلا يوجدُ مصدرٌ واحدٌ خارجَ الجزيرةِ العربيّةِ يذكرُ مكّةَ قبل الفتوحاتِ، ولم يعرض أيُّ واحدٍ أيّةَ إشارةٍ للتّعريفِ بها أو يُخبرنا بما كان معروفاً عنها، حينما تظهر في المصادرِ بعد ذلك فصاعداً.

كان هنالك مكانٌ يسمّى مكّةَ، وهو اليوم ما زال شاخصاً؛ وقد كان حرماً وثنيًّا، وهو أمرٌ معقولٌ تماماً؛ فجزيرةُ العرب كانت مليئةً بالمعابدِ الدّينيّةِ، وكان يعودُ إلى قبيلةٍ تسمّى قريشاً. لكنّنا لا نعرفُ أيَّ شيءٍ عن المكانِ ولا بمعلومةٍ تقتربُ من اليقينِ المعقولِ. وباختصارٍ، ليس لدينا سياقٌ عن النّبي ورسالته.

من الصّعوبةِ ألّا يُصار إلى الشّكِّ بأنّ هذا التّراثَ يضعُ سيرةَ النّبي في مكّةَ، لنفسِ السّببِ الذي يُشدّد فيه على أنّه كان أميًّا؛ ممّا يعني أنّ السّبيلَ الوحيدَ لاكتسابهِ المعرفةَ بكلِّ الأشياءِ التي كان اللهُ من قبل قد أخبرَ اليهودَ والمسيحَ بها كان عن طريقِ الوحي من اللهِ نفسه. فمكّة كانت منطقةً عذراء؛ إذ لم يكن فيها جماعاتٌ يهوديّةٌ ولا مسيحيّةٌ.

لكنَّ ما يعزّز الشّكَّ بأنّ المكانَ مُلهمٌ عقائديًّا هو حقيقةُ أنّ القرآنَ يصفُ المعارضين المشركين بكونهم فلّاحين يزرعون القمحَ والعنبَ والزّيتونَ والنّخيلَ. لكن القمحَ والعنبَ والزّيتونَ هي سلّةُ الغذاءِ الرّئيسةِ لسكانِ البحرِ الأبيضِ المتوسّطِ؛ أمّا أشجارُ النّخيلِ فتأخذنا جنوباً، غير أنّ مكّة لم تكن مناسبةً لأيِّ نوعٍ من الزّراعةِ، ولا يتوقّع المرءُ أن يُنتجَ الزّيتونُ فيها.

فضلاً عن ذلك، يصفُ القرآنُ خصومَه لمرّتين على أنّهم يعيشون على أرضِ أمّةٍ بائدةٍ، أي في بلدةٍ دمَّرها اللهُ على خطاياها. وهنالك الكثيرُ من الأماكنِ الخربةِ في شمالِ غربِ الجزيرةِ العربيّةِ. وكثيراً ما كان النّبي ينصحُ مناوئيهِ أن يَعتبروا بذلك، على الأقل، فيما يخصّ حادثةً واحدةً بالإشارةِ إلى أطلالِ قومِ لوطٍ، "وإنّكم لتَمرّون عليهم مُصبحينَ وباللّيلِ"[1]، وهذا يأخذنا إلى مكانٍ ما في منطقةِ البحرِ الميّت.

وكانت الرّوايةُ التّراثيّةُ الإسلاميّةُ قد حظيت بتقديرٍ كبيرٍ نوعاً ما من قبل المؤرّخين المعاصرين إلى الدّرجةِ التي مرّت فيها النّقطتان الأوليان من دونِ ملاحظةٍ حتّى وقتٍ قريبٍ، أمّا النّقطةُ الثّالثةُ فقد أُغفلت. وكان المفسّرون يقولون إنّ قريشاً كانت تمرّ على خرائبِ قومِ لوطٍ في رحلتِهم السّنويّةِ إلى الشّام، لكن الطّريقَ الوحيدَ الذي يمكن للمرءِ أن يمرّ فيه على مكانٍ ما؛ صباحاً ومساءً، إنمّا هو أن يكون ساكناً في منطقةٍ مجاورةٍ، دون شك.

أمّا الرّحلاتُ السّنويّةُ التي ذكرها المفسّرون فهي رحلاتٌ تجاريّةٌ. فأغلبُ المصادرِ تقول أنّ قريشاً كانت تتاجر في جنوب سوريا، والعديدُ منها يقول، أيضاً، إنّها تاجرت في اليمن، أيضاً، وأضافَ البعضُ العراقَ وأثيوبيا إلى وجهاتِها التّجاريّةِ. وقد وصفوا أنّها كانت تتاجرُ في المقامِ الأوّلِ بالسّلعِ الجلديّة، والملابسِ الصّوفيّة، وغيرِها من الموادِ ذاتِ الأصلِ الرّعوي، غالباً، فضلاً عن العطورِ (وليس اللّبان العربيِ الجنوبي أو السّلع الهنديّة الكماليّة، كما كان يُعتقد). وكانت تجارةُ القوافلِ كثيراً ما تُستدعى لتفسيرِ المعرفةِ بالموادِ التّوراتيّةِ وشبهِ التّوراتيّةِ ذاتِ الصّلةِ بملمحٍ قرآني، لكنَّ هذا يتخطّى، بكثيرٍ، ما يُمكن للتّجّارِ ربمّا أن يلتقطوه في رحلتِهم السّنويّةِ. ليس هنالك من شكٍّ، من أنّه، بطريقةٍ أو بأخرى، كان لفئةِ التّجارِ إسهامٌ في بزوغِ الإسلام، على الرّغمِ من أنّه ليس واضحاً الصّلة بينها وبين الفلّاحين المذكورين في القرآنِ. وبشأنِ كلٍّ هذا، هنالك الكثيرُ ممّا يمكنُ قولُه، إن لم يقل بعدُ بأيِّ يقينيّةٍ.

1- الصّافات، 137. (المترجم)

ثلاثةُ مصادرَ لتوفيرِ أدلّة

المشكلةُ الكبرى التي تواجهُ الباحثين في نشوءِ الإسلام هي تحديدُ السّياقِ الذي عاش فيه النّبي. لمعرفةِ ما الذي تفاعلَ معه، ولماذا تجاوبَت بقيّةُ أنحاءِ الجزيرةِ العربيّةِ مع رسالتهِ، بشكلٍ سريع؟

نحن أمامَ فرصةٍ جيّدةٍ لاحرازِ تقدّم، وذلك لأنّنا في مكانٍ ما قريبٍ من استثمارٍ كاملٍ لثلاثةِ أنواعٍ رئيسةٍ من الأدلّة: المرويّات المرتبطة بالنّبي (الحديث، في المقامِ الأوّلِ)، القرآن نفسه، (مصدرٌ جديدٌ يبشّر بالكثيرِ) علم الآثارِ.

الأوّل هو الأكثرُ صعوبةً في التّعاملِ معه؛ وهو في غالبيّته العظمى على شكلِ أخبارٍ قصيرةٍ (أحياناً، لا تتعدّى سطراً أو اثنين) تدوّن ما قالَته أو فعلَته شخصيّةٌ قديمةٌ، كأحدِ صحابةِ النّبي أو النّبي نفسه، في مناسبةٍ خاصّةٍ، مسبوقةٍ بسلسلةٍ من الرّواةِ (في هذه الأيّام يعني الحديثُ، دائماً، أنّه من محمّد نفسه). وأغلبُ المصادرِ المبكّرةِ عن حياةِ النبي، وكذلك بالنّسبةِ لحقبةِ خلفائه المباشرين، تتضمّن أحاديث بشكلٍ مرتّبٍ أو متفرّق.

كان الغرضُ من مثلِ هذه الأحاديثِ هو إثباتَ شرعيّةِ المعتقدِ والفقهِ الإسلامي، وليس تدوينَ التّاريخِ بالمعنى الحديثِ، ونظراً، لأنّها رويت شفاهاً، كأقوالٍ قصيرةٍ جدًّا، لذا كان من السّهلِ أن تنجرفَ بعيداً عن معناها الأصلي حسبما تتغيّر الظّروفُ. (وكان من السّهلِ، أيضاً، اختلاقها، لكن هذا أقلّ مشكلة، فعليًّا). وهي تشهدُ على صراعاتٍ حادّةٍ حول ما كان عليه الإسلامُ أو الإسلامُ غيرُ الحقيقي في الحقبةِ الممتدّةِ حتّى القرنِ التّاسعِ، حين جُمعت الموادُ ودوّنت؛ وقد عتّمَت تلك النّقاشاتُ على الطّبيعةِ التّاريخيّةِ للشّخصيّاتِ المذكورةِ كأسانيدَ، بينما تُخبرنا بالكثيرِ عن التّصوّراتِ اللّاحقةِ.

الموادُ غيرُ منظّمة ومن الصّعبِ التّعامل معها. فببساطةٍ، لكي تجمعَ الجزءَ الأعظمَ من النّسخِ المختلفةِ والأخبارِ المتضاربةِ حول موضوعٍ محدّدٍ ستكون أمامَ مهمّةٍ شاقّةٍ؛ وحاليًّا، تمّت معالجتُها عمليًّا من خلالِ قواعدِ بياناتٍ قابلةٍ للبحث. ومع ذلك، ما زلنا لا نمتلكُ طرائقَ مقبولةً، عموماً، لتنظيمِ الموادِ، سواء كأدلّةٍ

خاصّةٍ بالنّبي أو بالنّسبةِ للنّزاعاتِ العقائديّةِ المتأخّرةِ (والتي ربما ستثبتُ أنّها أكثرُ فائدةً). لكن الكثيرَ من الأعمالِ المهمّةِ مستمرّةٌ في هذا المجالِ.

في ما يتعلّقُ بالمصدرِ الثّاني، القرآن، فقد هيمن على دراستهِ لمدى بعيدٍ منهجُ المفسّرين المسلمين الأوائلِ، الذين كانوا، عادةً، ما يأخذون آياته على نحوٍ منفصلٍ، ويفسّرونها بالإشارةِ إلى أحداثٍ في حياةِ الرّسولِ من دونِ أيِّ اعتبارٍ للسّياقِ الذي ظهرَت فيه في القرآنِ نفسِه. وبذلك، كانوا، في الواقعِ، يستبدلون السّياقَ القرآني بآخرَ جديدٍ.

منذ حوالي خمسينَ سنةً مضَت رفضَ عالمٌ مصريٌّ يُدعى محمود شلتوت، أصبح شيخَ الأزهرِ لاحقاً، هذا المنهجَ لصالحِ فهم القرآنِ في ضوءِ القرآنِ نفسه. لقد كان عالماً دينيًّا مهتمًّا بالرّسالةِ الدّينيّةِ والأخلاقيّةِ للقرآنِ، ولم يكن مؤرّخاً غربي الطّرازِ، لكن ينبغي تبنّي منهجِه من قبل المؤرّخين، أيضاً. لقد ساهم أسلوبُ المفسّرين الأوائلِ في تحديدِ المعنى في الكتابِ ضمن الجزيرةِ العربيّةِ، فقط، عازلين إياه عن التّطوراتِ الثّقافيّةِ والدّينيّةِ في العالمِ الخارجي، لذا فالقصصُ التّوراتيّةُ والأفكارُ الأخرى التي نشأت خارجَ جزيرةِ العربِ أتت إلى الباحثين المعاصرين وكأنّها "استعارات أجنبيّة"، التقطَها، بطريقةٍ عرضيّةٍ، تاجرٌ لم يكن يفهم في الواقعِ ما الذي تعنيه.

يبزغ الفهمُ تدريجاً بأنّ هذا خطأ أساساً. فلم يكن النّبي غريباً يجمع، بشكلٍ عشوائي، ما تناثرَ من النّقاشاتِ في عالمِ التّوحيدِ المحيطِ به، بل كان مساهماً، بالكاملِ، في تلك النّقاشاتِ. لنقلها بشكلٍ مختلفٍ، ينبغي ربطُ نشوءِ الإسلامِ بالتّطوّراتِ التي حدثت في العصورِ القديمةِ المتأخرةِ، وبوضعِ هذا السّياقِ في الاعتبارِ سنحتاجُ إلى إعادةِ قراءةِ القرآنِ. إنّها مهمةٌ كبيرةٌ، وستكون هناك تحوّلاتٌ خاطئةٌ على الطّريقِ، وبالفعلِ هي قائمةٌ. لكنّها ستُحدثُ ثورةً في هذا المجالِ.

المصدرُ الثّالثُ، هو نوعٌ من المصادرِ التي ترتسمُ ملامحُها، بشكلٍ كبيرٍ ومتزايدٍ، في الأفقِ، وهي مثيرةٌ جدًّا للاهتمام: إنّه علمُ الآثارِ. فقد بدأت أعمالُ التّنقيبِ في الجزيرةِ العربيّةِ التي ما زالت مجهولةً، بشكلٍ كبيرٍ، في هذا

المجالِ، على الرّغم من أنّه من غيرِ المحتملِ أن تجري استكشافاتٌ آثاريّةٌ في مكّةَ والمدينة في أيِّ وقتٍ قريبٍ، لكن النّتائجَ المتمخّضةَ من هذا الحقلِ ستفتحُ الأذهانَ، بالفعل.

تبدو الجزيرةُ العربيّةُ مكاناً أكثرَ تطوّراً ممّا كان يشتبه به معظمُ المختصّين بالإسلام (وأنا من بينهم)- ليس، فقط، في الشّمالِ والجَنوبِ، بل في الوسطِ، أيضاً. لَقد بدأنا باكتسابِ إدراكٍ وفهمٍ يتزايدُ، تدريجاً، بالمكانِ، ومرّةً أخرى، من الواضحِ أنّه ينبغي أن نفكّرَ بها على أنّها أكثرُ ارتباطاً مع بقيّةِ الشّرقِ الأدنى أكثرَ ممّا اعتدنا على التّفكيرِ به بعيداً عن ذلك. بملاحظةِ أنّ السّجلاتِ الآثاريّةَ أخذت تتوسّع. ومع أيّةِ جزئيّةٍ صغيرةٍ من اليقينِ الذي نحصلُ عليه بشأنِ مشكلةٍ واحدة، فإنّ معدّلَ التّفسيراتِ المحتملةِ فيما يتعلّق بالقضايا الأخرى، يوفّر حسًّا أفضلَ في أين يمكنُ البحثُ عن الحلولِ، وحدساً أفضلَ لما لا يوجدُ له دليلٌ.

وبالتّأكيد، لن نكون قادرين على فعلِ شيءٍ من دونِ المصادرِ الأدبيّةِ، لكن بالطّبعِ، فإنّ الاحتمالاتِ بأنّ معظمَ ما يُخبرنا به التّراثُ عن حياةِ النّبي هو أقلّ أو أكثر صحّةً، بمعنى أو بآخر. لكن لن ينجحَ أيُّ تفسيرٍ تاريخي مالم تكن التّفاصيلُ والسّياقُ والمنظوراتُ صحيحةً. لن نعرفَ، أبداً، ما نودّ معرفتَه (ومتى فعلنا ذلك؟)، لكن لدى المختصّين بالإسلام كلُّ الأسبابِ التي تدفعهم إلى التّفاؤلِ بأنّ كثيراً من الفجواتِ في معرفتنا الحاليّةِ ستُردم في السّنواتِ المقبلةِ.

آفاقُ دراسةِ محمّدِ التّاريخي وحدودُها*

أندرياس غورك

من المعروفِ جدًّا أنّ مصادرَ الموادِ المتعلّقةِ بمحمّدِ التّاريخي تعدّ ذاتَ إشكاليّةٍ كبيرةٍ.[1] فليس لدينا مصادر غير أدبيّةٍ تختصّ مباشرةً بحياةِ محمّد. فلا بقايا أثريّةٌ ونقوش أو عملات مؤرّخة من الفترةِ المفترضةِ لحياته موجودةٌ أو إنّها غيرُ متاحةٍ للبحثِ أصلاً. فلم تجرِ أيّةُ مسوحاتٍ آثاريّةٍ في مكّةَ والمدينة، ولا يبدو أنّ هذا سيتغيّر قريباً. غير أنّ مسوحاتِ الأجزاءِ الأخرى من الجزيرةِ العربيّةِ قد تقدّم تبصّراتٍ عن الخلفيّةِ الثّقافيّةِ لها في القرنِ السادس الميلادي، لكنّها، على الأغلبِ، لن تحتوي على معلوماتٍ عن محمّدٍ نفسه. أمّا العملاتُ والنّقوشُ التي انطوت على محتوى إسلامي خاصٍّ أو إشاراتٍ مباشرةٍ إلى محمّدٍ فقد ظهرَت حصراً في نهايةِ القرنِ الأوّلِ الهجري/السّابعِ الميلادي، بحدودِ 50 أو 60 سنة بعد رحيلهِ. فضلاً عن ذلك، فإنّ البقايا التي يزعمُ أنّها لمحمّدٍ، مثل أسنانه، شعره، صنادله أو نعاله، سيوفه، عباءته أو بُردته، رايته، المحتفظ بها في قصرِ طوبقابي وأماكن أخرى،[2] تتقاسمُ مصيرَ الآثارِ المقدّسةِ المنسوبةِ إلى شخصيّاتٍ مبجّلةٍ أخرى: فأصالتُها موضعُ شكٍّ كبيرٍ.

وليس الوضعُ بأفضلِ حالٍ عندما ننظرُ إلى المصادرِ الأدبيّةِ الإسلاميّةِ: فليس هنالك أو بالكادِ توجدُ مصادرُ أدبيّةٌ معاصرةٌ من القرنِ 1ه/7م تحتوي معلوماتٍ قيّمةً عن حياةِ محمّدٍ. والاستثناءُ البارزُ هو القرآنُ، النّصُّ الذي

*نُشرت الدّراسةُ في: منشورات جامعةِ بريل، ليدن، هولندا، 2011. (المترجم)

1- راجع باتريشيا كرون، "ما الذي نعرفه حقًّا عن محمّدٍ؟"، من أجلِ نظرةٍ عامّةٍ حديثةٍ وتقييمٍ للمصادرِ الخاصّةِ بحياةِ محمّد.

2- طوبقابي: ومعناه "الباب العالي"، وهو أكبرُ قصورِ مدينةِ إسطنبول التّركيّةِ، ومركزُ إقامةِ سلاطين الدّولةِ العثمانيّةِ لأربعةِ قرونٍ من عام 1465م إلى 1856م. وهو يحتوي على مجموعاتٍ كبيرةٍ من الخزفِ والألبسةِ والأسلحةِ والدّروعِ والمنمنماتِ العثمانيّةِ والمخطوطاتِ الإسلاميّةِ والمجوهراتِ العثمانيّةِ، ومنها ما يعود إلى النّبي محمّدٍ، كما يُقال. (المترجم)

كان أكثرَ أو أقلَّ رسوخاً لمدّة 20 إلى 25 سنة بعد وفاةِ محمّدٍ من وجهةِ نظرِ الغالبيّةِ العظمى من الباحثين- مسلمين وغربيين- في تاريخِ الإسلامِ المبكّرِ. وهي نظرةٌ ليست غيرَ قابلةٍ للتّحدي؛ فجون وانسبرو، على سبيلِ المثالِ، يزعم أنّ القرآنَ بلغ شكلَه النّهائي في القرنِ 2ه/8م أو 3ه/9م حصراً، ممّا يقلّل من قيمته كمصدرٍ عن حياةِ محمّد.[1] وكذلك غونثر لولنغ وكريستوف لوكسنبرغ، من جهةٍ أخرى، تمسّكا بالقولِ إنّ، على الأقلّ، جزءًا من القرآنِ ذو أصولٍ جاهليّة.[2] ومع ذلك، حتى لو قبلنا بالتّأريخ المأثورِ للقرآنِ ضمن القرنِ الأوّل من الإسلام، فسيبقى النّصُّ مبهماً جدًّا ومنفتحاً على التّأويلِ فيما يتعلّق بالإشاراتِ الخاصّةِ بمحمّد. فالقرآنُ، عادةً، ما يشير إلى الأحداثِ ولا يرويها، وبشكلٍ عامٍّ، لا يذكرُ أسماءَ الأشخاصِ أو الأماكنِ. فمحمّدٌ نفسُه مذكورٌ خمسَ مرّاتٍ فقط بالاسم، وكثيرٌ من الآياتِ التي عادةً ما تُفسّر في ضوءِ حياةِ محمّدٍ يمكن فهمها، أيضاً، على أنّها تشير إلى شخصٍ أو شيءٍ آخر. ومجملُ القولِ، إنّ القرآنَ لوحدِه ذو فائدةٍ ضئيلةٍ في إعادةِ بناءِ حياةِ محمّد.[3]

وكذلك المصادرُ الأدبيّةُ غيرُ الإسلاميّةِ لا تقدّم عوناً كبيراً. فثمّة عدّة مصادر تشيرُ إلى بداياتِ الإسلام سبقت المصادرَ الإسلاميّةَ.[4] لكنّها لا تحتوي على موادّ أساسيّةٍ تتعلّق، تحديداً، بحياةِ محمّد.[5] وفي العديدِ من

1- جون وانسبرو، دراساتٌ قرآنيّةٌ: مصادرُ وطرائقُ التّفسير الكتابي، أوكسفورد، 1977.

2- غونثر لولنغ، Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān، ايرلانغن، 1974. كريستوف لوكسنبرغ، Die syroaramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache، برلين، 2000.

3- راجع ميخائيل كوك، محمّد، أوكسفورد، 1983، 70-69؛ رودي باريت، Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten، شتوتغارت، 1985، 8-166؛ فرنسيس ي. بيترز، "قضيّةُ محمّد التّاريخي"، النّشرةُ الدّوليّةُ للدّراساتِ الشّرق-أوسطيّة، مج. 23، ع. 3، 1991، 300؛ أندرو ريبين، "محمّدٌ في القرآن: قراءةُ الكتابِ المقدّسِ في القرنِ 21"، في: هارالد موتزكي (تحرير)، سيرةُ محمّد: قضيّةُ المصادر، ليدن، 2000.

4- يمكن العثورُ على قائمةٍ بأهمّ المصادرِ اللا إسلاميّة في: ابن الورّاق، "دراساتٌ عن محمّد وبزوغ الإسلام: دراسةٌ نقديّةٌ"، في: المؤلّف نفسه (تحرير)، قضيّةُ محمّد التّاريخي، أمهرست، 2000، 4-31. ولتحليلٍ شاملٍ لهذه المصادرِ انظر روبرت ج. هويلاند، رؤيةُ الإسلام كما رآه الآخرون: دراسةٌ وتقييمُ الكتاباتِ المسيحيّةِ واليهوديّةِ والزّرادشتيّةِ عن بداياتِ الإسلام، برنستون، 1997.

5- روبرت ج. هويلاند، "الكتاباتُ المسيحيّةُ المبكّرةُ عن محمّد: تقييمٌ"، في: هارالد موتزكي (تحرير)، سيرةُ، خاصّةً 292.

الحالاتِ، تنفتحُ هذه المصادرُ، أيضاً، على التّأويل.[1] كما أنّه لا توجد مصادرُ غيرُ إسلاميّةٍ يمكنُها إضاءة السّياقِ الاجتماعي والسّياسي أو الدّيني للحجازِ في الحقبةِ المعنيّةِ، لكي تزوّدنا بخلفيّةٍ تجاه أيّةِ معلوماتٍ يمكن تقييمُها عن محمّد.[2]

في سعينا لتقديم آراءٍ رصينةٍ عن تفاصيلِ حياةِ محمّد، سنعتمدُ، على نحو كبير، على المصادرِ الأدبيّةِ الإسلاميّةِ. وهي مصادرُ مؤرّخةٌ، كما هو معروفٌ، بدءاً من القرنِ 2ه/8م فصاعداً، أي، على الأقلّ، بعد 150 إلى 250 سنة بعد الأحداثِ التي تصفها. وقد تعرّضت مصداقيّةُ هذه المصادرِ للتّشكيكِ في نهايةِ القرنِ التاسع عشر وبدايةِ القرنِ العشرين[3]، ثمّ تزايدت منذ سبعينيّاتِ القرنِ الماضي فصاعداً.[4] ولم يوجّه الشّكُّ إلى المرويّاتِ المفردةِ التي خضعت للدّراسةِ، بل شملَ كلَّ موادِّ التّراثِ الإسلامي. وهكذا، فإنّ الرّوايةَ التّراثيّةَ لأصولِ الإسلام المبكّرِ وتاريخه، كما مذكورةٌ في المصادرِ الإسلاميّةِ، هوجمت بالكاملِ، بوصفِها منحازةً وتفتقرُ للمصداقيّةِ. وقد بلغَ هذا الاتّجاهُ ذروتَه في تأكيدٍ له يقول إنّ محمّداً غيرُ موجودٍ كشخصيّةٍ تاريخيّةٍ، وإنّ كلَّ الأشياءِ التي نفترضُ أننا نعرفها عنه ما هي إلّا إسقاطاتٌ عكسيّةٌ من القرنينِ 2ه/8م و3ه/9م.[5]

يعدّ استعمالُ المصادرِ الأدبيّةِ الإسلاميّةِ كمصادرَ تاريخيّةٍ عن حياةِ محمّدٍ إشكاليّةً فعليّةً؛ فهي ليست، على الإطلاقِ، رواياتٍ دقيقةً عن حياةِ محمّدٍ، وقد

1- انظر، على سبيلِ المثالِ، باتريشيا كرون وميخائيل كوك، الهاجريّةُ: صناعةُ العالمِ الإسلامي، كامبردج، 1977، والعديدُ من المراجعاتِ التي حظي بها؛ هويلاند، رؤيةُ الإسلامِ.

2- راجع بيترز، "قضيّةُ"، 292.

3- تابع أعمالَ إغناز غولدزيهر، Muhammedanische Studien، مج. 2، هاله، 1890؛ ليون كايتاني، Annali dell' Islam، مج. 1، ميلان، 1905؛ هنري لامنس، "Qoran et tradition: Comment fut com-posée la vie de Mahomet", Recherches de science religieuse، مج. 1، 1910.

4- انظر، على سبيلِ المثالِ، أعمال وانسبرو، دراساتٌ قرآنيّةٌ؛ المؤلّف نفسه، الوسطُ الطّائفي: محتوى تاريخِ الخلاصِ الإسلامي وتكوينه، أوكسفورد، 1978؛ باتريشيا كرون، عبيدٌ وأحصنةٌ: تطوّر النّظامِ السّياسي الإسلامي، كامبردج، 1980؛ المؤلّفة نفسها، تجارةُ مكّة وبزوغُ الإسلام، أوكسفورد، 1987.

5- يهودا د. نيفو وجوديث كورن، مفارقُ طرقٍ إلى الإسلام: أصولُ الدّينِ العربي والدّولةِ العربيّةِ، أمهرست، 2003، 11.

أثبتت العديدُ من الدّراساتِ المدى الذي أثّرت فيه الميولُ والدّوافعُ المختلفةُ على المرويّاتِ عن حياتهِ وكيف شكّلتها. وقد برزت خمسُ حججٍ رئيسة ضدّ مصداقيّةِ تلك المصادرِ:

1. إنّ الرّواياتِ الإسلاميّةِ عن حياةِ محمّدٍ مدوّنةٌ، فقط، في مصادرَ مكتوبةٍ تعود إلى ما يزيد عن 150 سنة بعد وفاتهِ؛ وهي غيرُ مدعومةٍ لا من مصادر غيرِ إسلاميّة، ولا معزّزة باكتشافاتٍ آثاريّة.

2. إنّ بعضَ الرّواياتِ مستوحاةٌ، على ما يبدو، من آياتٍ من القرآنِ. وهي بذلك، لا تشكّل مصادرَ مستقلّةً، إنّما مجرّد محاولاتٍ لتفسيرِ الآياتِ القرآنيّةِ ووضعِها في سياقٍ ما.

3. إنّ بعضَ الرّواياتِ تظهرُ ميولاً ثانويّةً واضحةً تعكس الجدلَ الفقهي واللّاهوتي والسّياسي اللّاحقِ.

4. إنّ الرّواياتِ الموجودةَ كثيراً ما تكون متناقضةً؛ فهي تحوي معلوماتٍ متضاربةً فيما يخصّ التّسلسل الزّمني والأشخاص المعنيين ومجرى الأحداثِ، ممّا لا يمكن التّوفيقُ بينها.

5. إنّه لا ينبغي أخذُ دوافعِ أصحابِ الرّواياتِ والرّواةِ على أنّها تاريخيّة محضة. بل على العكسِ، ينبغي افتراضُ أنّها تهدف إلى تقديمِ حياةِ محمّدٍ على أنّها تاريخُ خلاصٍ، وتوفيرُ سياقٍ للنّصِّ القرآني، ودعمُ بعضِ المواقفِ الفقهيّةِ المعيّنةِ عبر تتبّعها رجوعاً إلى النّبي، ومنحُ أشخاصٍ محدّدين مكانةً خاصّةً من خلالِ التّركيزِ على دورهم في حياةِ النّبي، أو، ببساطة، لغرضِ الامتاعِ السّردي. وهكذا فالميولُ الثّانويّةُ لا تعيدُ تشكيلَ أو تشويهَ الرّواياتِ، فقط، بل لم تكن تهدفُ إلى تقديمِ حياةِ محمّدٍ بأيّةِ طريقةٍ موضوعيّةٍ إطلاقاً.

يتشاركُ بهذهِ الحججِ، عادةً، الباحثون الأقلّ تشكّكاً، لكنّهم يقدّمونها في ضوءٍ مختلفٍ: فحقيقةُ أنّ بعضَ المرويّاتِ التي تكشفُ عن ميولٍ ثانويّةٍ لا تنطبقُ على كلِّ المرويّاتِ. وحقيقةُ أنّ الرّواياتِ المعنيّةَ بحياةِ محمّدٍ لم تدوّن إلّا في مصادرَ مكتوبةٍ بعد ما يزيد عن 150 سنة من وفاتهِ لا تستبعد إمكانيّة أنّ مثل هذه الرّواياتِ كانت قد رويت بأمانةٍ ودقّةٍ في الفترةِ بين الحدثِ وتدوينهِ في

تلك المصادرِ. كذلك، فإنّ الافتقارَ إلى المصادرِ المعاصرةِ لا يستلزمُ استحالةَ تبلورِ أخبارٍ عن تاريخيّةِ حدثٍ ما.

وبعيداً عن التّقييماتِ المختلفةِ لهذه الحقائقِ، ثمّة حجّةٌ مهمّةٌ طُرحت ضدّ وجهةِ النّظرِ التّشكيكيّةِ؛ وهي أنّ المرويّاتِ الخاصّةَ بحياةِ محمّدٍ- على الرّغم من التّناقضاتِ العديدةِ في التّفاصيلِ- تتوافقُ، إلى حدٍّ ما، فيما يتعلّق بالخصائصِ الرّئيسةِ والمخطّطِ العامِّ للأحداثِ. فليس هنالك، على سبيلِ المثالِ، مرويّاتٌ تشير إلى أنّ محمّداً كان قد ولدَ خارجَ مكّةَ، أو أنّه لم يكن هنالك حدثٌ كالهجرةِ أو أنّ الأحداثَ قد حصلت في منطقةٍ أخرى أو في زمنٍ مختلفٍ. ونظراً إلى أنّ المجتمعَ الإسلامي كان مقسّماً على جماعاتٍ وطوائفَ مختلفةٍ منذ زمنٍ مبكّرٍ جدًّا وشهد صراعاتٍ واقتتالات داخليّةً خطيرةً بسبب اختلافِ وجهاتِ النّظرِ التي تمسّكت بها تلك الجماعاتُ، فمن الصّعبِ تصوّر أنّهم، على الرّغم من ذلك كلّه، قد اتّفقوا على تاريخٍ متخيّلٍ مشتركٍ عن أصولِهم. ومن الصّعبِ، أيضاً، تصوّر أنّ سلطةً مركزيّةً استطاعت أن تفرضَ مثل هذا التّصوّر الموحّد للتّاريخِ، وتقمعَ وتُقصي أيّةَ مرويّاتٍ متعارضةٍ.[1]

وفي حين أنّ هذه الحجّةَ تبدو مقنعةً إلّا أنّها تقود إلى استنتاج مفاده أنّ الرّواياتِ الإسلاميّةَ عن حياةِ محمّدٍ لا يمكن أن تكونَ متخيّلةً بالكاملِ، بل ينبغي أن تكونَ لها نواةٌ أصيلةٌ. لكن لا يزال النّقاش مفتوحاً بشأنِ ما هي هذه النّواةُ. وبعبارةٍ أخرى: فإنّه، حتّى لو سلّمنا بأنّه ليس كلّ المرويّاتِ الخاصّة بحياةِ محمّدٍ مختلقة، فما نزال لا نملكُ مرويّةً مفردةً يمكن عدّها تاريخيّةً.

قاد هذا الأمرُ بعضَ الباحثين إلى استبعادِ مسألةِ التّاريخيّةِ أو الأصالةِ من بحوثهم، وبدلاً عنها ركّزوا على دراسةِ المرويّاتِ الإسلاميّةِ المتعلّقةِ بمحمّدٍ.[2] وتمتاز هذه المقاربةُ بكونها لا تخضعُ للتّحفّظاتِ الآيديولوجيّةِ المحتملةِ. ويسعى

1- فريد م. دونر، سرديّاتُ الأصولِ العربيّة: بداياتُ الكتابةِ التّاريخيّةِ الإسلاميّةِ، برنستون، 1998، 25 31-.
2- مثلاً يوري روبن، عينُ النّاظرِ: حياةُ محمّدٍ كما رآها المسلمون الأوائل، برنستون، 1995، 1؛ راجع هارتموت بوبزن، محمّد، ميونخ، 2000، 119.

باحثون آخرون إلى التّغلّب على الصّعوباتِ المتعلّقةِ بموادِ المصادرِ وفتح مساراتٍ منهجيّةٍ جديدةٍ في بحثهم عن محمّدٍ التّاريخي.

من الواضحِ أنّ الاكتشافاتِ المحتملةَ لمصادرَ جديدةٍ- لقى آثاريّة، وثائق مبكّرة جدًّا، نقوش أو ما شابه ذلك- قد تقدّم معلوماتٍ جديدةً عن حياةِ محمّدٍ. لكن يبقى ما هو محلّ جدالٍ، وهو ما إذا كان من الممكنِ الحصولُ على المزيدِ من المعلوماتِ عن محمّدٍ التّاريخي من المصادرِ الموجودةِ. وسأناقشُ، لاحقاً، أربعَ مقارباتٍ واعدةً في كشفِ الحقائقِ التّاريخيّةِ عن محمّدٍ من المصادرِ الإسلاميّةِ، وبيانِ أيِّ نوعٍ من المعلوماتِ يمكن الحصولُ عليه بهذه الطّريقةِ، وعلى نحو أنموذجي.

أولى هذه المقارباتِ متّبعةٌ منذ وقتٍ طويلٍ، تركّز على الرّواياتِ المتعارضةِ مع المأثوراتِ التّقليديّةِ الأرثوذكسيّةِ (السُّنّيّة) المتأخّرةِ والميولِ اللّاحقة. وقد تصلحُ، هنا، الآياتُ الشّيطانيّةُ مثالاً لهذا النّوعِ من المأثورات. فهذه المرويّاتُ تقدّم محمّداً بطريقةٍ غيرِ محبّذة. وبما أنّ المأثوراتِ اللّاحقةَ حاولت تفسيرَ تلك الأحداثِ والتّقليلَ من شأنها، لكنّها لم تنكر حدوثَها، لذا ينبغي، بناءً على ذلك، عدّها تاريخيّةً. وبخلافِ ذلك، لا يمكن تعليلُ سببِ اندماجِ تلك الرّواياتِ في التّراثِ الإسلامي. وعلى الرّغمِ من أنّ هذه المقاربةَ ما زالت متّبعَةً على نطاقٍ محدودٍ في أيامِنا- ولسببٍ وجيهٍ- فإنّ التّركيزَ عليها، فقط، يضيِّق من وجهةِ النّظرِ في هذا الأمرِ.

إنّ تمثيلَ محمّدٍ المتمخّض عن هذه المقاربةِ سلبيٌّ بالضّرورةِ، لأنّه قد حدّد، حصريًّا، من قبل المرويّاتِ التي قدّمته بطريقةٍ غيرِ محبّذة، في حين أنّ الرّواياتِ التي تقدّم محمّداً وفقاً لوجهاتِ النّظرِ الأرثوذكسيّةِ المتأخّرةِ تميلُ إلى عدّها مختلقةً.[1]

1- يمكن العثورُ على مثلِ هذا الاتّجاهِ الذي يتبنّى آراءً سلبيّةً عن محمّدٍ كشخصيّةٍ تاريخيّةٍ في الوقتِ الذي يرفضُ فيه آراءً إيجابيّةً عنه كتمجيداتٍ أو تزويقاتٍ لاحقةٍ، لدى: هنري لامنس، Le berceau de l'Islam: L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire، روما، 1914؛ المؤلّف نفسه، Fāṭima et les filles de Mahomet: Notes critiques pour l'étude de la sīra، روما، 1912؛ راجع كارل هاينرش بيكر، "Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien"، Der Islam، مج. 4، ع. 2، 1913؛ ثيودور نولدكه، "Die Traditionen über das Leben Muhammeds"، Der Islam، مج. ، ع. 1، 1914. والكتابُ الحديثُ لهانس يانسين، Mohammed: Eine Biographie، ميونخ، 2008، يبدي الاتّجاهَ نفسَه.

المقاربةُ الثّانيةُ تسمّى تحليل الإسناد-المتن، وهو تعبيرٌ صاغه هارالد موتزكي في دراسته "النّبي وأهلُ المدينة".[1] ويستند هذا التّحليلُ إلى خاصيّتين تميّزان نسبةً كبيرةً من المأثوراتِ الإسلاميّة. الأولى، وجودُ الحلقاتِ المشتركة، وهي الشّخصيّاتُ الرّئيسةُ التي يبدو أنّها لعبت دوراً مركزيًّا في ذيوعِ أحاديثَ معيّنة، والتي تظهرُ في كلٍّ أو معظمِ أسانيدِها. أمّا الخاصّيّةُ الثّانيةُ فهي التّرابطُ الموجودُ، عادةً، بين نصِّ مرويّةٍ ما (المتن) ومساراتِ روايته.

ويمكن لتحليلِ الإسناد-المتن أن يثمرَ عن نتائجَ مميّزة، فقط، حين تتوفّر متغيّراتٌ كافيةٌ لمرويّةٍ ما، أو بعبارةٍ أخرى، فقط، حين تردُ روايةٌ ما في عصورٍ متعدّدةٍ في كثيرٍ من المصادرِ المختلفة. ففي مثل هذه الحالاتِ، كثيراً ما يشترك الإسنادُ بحلقةٍ مشتركة، وهي اسمٌ يظهر في كلٍّ أو معظم سلاسلِ الرّواة، والمرويّاتُ التي تكشفُ عن تشابهاتٍ كبيرةٍ في أسانيدِها، عادةً، ما تكون متقاربةً جدًّا فيما بينها في الصّياغة. وثمّة حالاتٌ يتوافر فيها عددٌ كبيرٌ من المتغيّراتِ المختلفةِ لمرويّةٍ ما، ويمكن تفسيرُ ذلك من خلال افتراضِ أنّ روايتَها قد تعدّدت بحسبِ خطوطِ الرّواةِ المذكورةِ في الإسناد.

وقد قيلَ الكثيرُ عن الأسسِ الفكريّةِ لتحليلِ الإسناد-المتن والتّحدّياتِ المرتبطةِ به، ولا يتّسع المجالُ، هنا، لإعادةِ النّقاشِ بشأنها. وتركيزاً على حالةِ المرويّاتِ الموثّقةِ جيداً ذاتِ المتغيّراتِ المتعدّدة، فسيكون بوسعنا الحصولُ على تبصّراتٍ بشأنِ ثلاثة جوانب من هذا النّوعِ من المرويّات:

أولاً، من الممكنِ معرفةُ من هو المسؤول عن التّغيّراتِ والإضافاتِ أو الاسقاطاتِ في المرويّة. فلو أنّ جميعَ متغيّراتِ المرويّةِ قد اشتركت بحلقةٍ وسيطةٍ تضمّ عنصراً محدّداً، وأنّ كلّ المتغيّراتِ التي كانت قد رويت من قبل أشخاصٍ آخرين لا تحتوي على هذا العنصرِ، فينبغي أن نفترضَ أنّ هذا العنصرَ قد جرى تداولُه بواسطةِ الحلقةِ الوسيطةِ المذكورة.

ثانياً، من الممكنِ الكشفُ عن التّعبيراتِ الزّائفة، عندما لا تتوافق المتغيّراتُ المفردةُ مع نمطِ التّطابقِ بين الإسنادِ والمتن.

1- هارالد موتزكي، " Der Prophet und die Schuldner: Eine ḥadīṯ-Untersuchung auf dem Prüfungstand"، Der Islam، مج. 77، ع. 1، 2000.

ثالثاً، من الممكنِ تشخيصُ أيٍّ العناصرِ التي تعود إلى الحلقةِ المشتركةِ. وعلى الأقلِّ، ينبغي اعتبارُ أنّ كلّ العناصرِ التي رويت، على نحو منفصلٍ، من قبل تلامذةِ الحلقةِ المشتركةِ كانت جزءاً ممّا روته الحلقةُ المشتركةُ. وبالطّبعِ، من المحتملِ أنّ الحلقةَ المشتركةَ قد روت نُسخاً مختلفةً لتلامذةٍ مختلفين في أوقاتٍ مختلفة، وبذلك فإنّ العديدَ من العناصرِ ستعود إلى الحلقةِ المشتركةِ. لكن في حين أنّ هذا الأمرَ لا يمكن إثباتُه، على نحو مؤكّدٍ، فإنّ العناصرَ المرويّةَ، بشكلٍ منفصلٍ، من قبل عدّةِ تلامذة كانت، بالفعلِ، قد أوجدتها الحلقةُ المشتركةُ.

تعتمد قيمةُ نتائجِ هذا النّوعِ من التّحليلِ، بشكلٍ كبيرٍ، على من يمثّل الحلقةَ المشتركةَ. وكلّما كانت الحلقةُ المشتركةُ أقربَ إلى الأحداثِ التي يرويها، كان، من المرجّحِ جدًّا، أن تعكسَ الأخبارُ المخطّطَ العامَّ للأحداثِ على نحو صحيحٍ، وكلّما كانت الحلقةُ المشتركةُ بعيدةً عن الأحداثِ قلّت احتماليّةُ أن تتمتّع أخبارُها بالمصداقيّةِ. وهذا المنهجُ سيقرّبنا من حياةِ محمّدٍ، لكنّه لن يزوّدنا بحقائقَ حاسمة. لكنّه، في العديدِ من الحالات، من المحتملِ، أن يساعدَ في عزلِ الأخبارِ الأصليّةِ عن الإضافاتِ والتّنميقاتِ اللّاحقةِ. ويبقى لمنهجِ تحليلِ الإسنادِ-المتن عددٌ من القيودِ، على الرّغمِ من أنّه:

1. بالنّسبةِ لسيرةِ محمّدٍ، فإنّ عددَ المرويّاتِ التي تمنح نفسَها لمثلِ هذا التّحليلِ محدودةٌ. والعديدُ من المرويّاتِ الخاصّةِ بحياةِ محمّدٍ غيرُ متاحةٍ بما يكفي من المتغيّراتِ ليثمرَ تحليلُ الإسنادِ-المتن عن نتائجَ ذاتِ صلةٍ.

2. عادةً ما تختلفُ كثيراً صياغةُ المتغيّراتِ المختلفةِ. وكقاعدةٍ، فإنّه من المستحيلِ إعادةُ بناءِ الصّياغةِ الأصليّةِ لأخبارِ الحلقةِ المشتركةِ، وعادةً ما تكون النّتائجُ مقيّدةً بمحتوى الأخبارِ الأصليّةِ.

3. في حقلِ سيرةِ محمّدٍ، فإنّ الرّواياتِ الأولى التي يمكن إعادةُ بنائِها بهذه الطّريقةِ (فيما يتعلّق بمحتواها) مؤرّخةٌ، عموماً، من 40 إلى 60 سنة بعد وفاةِ محمّدٍ، ولا تشكّل أخباراً لشهودِ عيانٍ، مع وجودِ بضعةِ استثناءاتٍ ربمّا تعود إلى تواريخَ أقدم.

4. يعدّ تحليلُ الإسناد-المتن مضنياً ويستغرقُ وقتاً طويلاً. حيث ينبغي تحليلُ عشراتٍ من المتغيّراتِ النّصّيّةِ ومقارنتُها مع بعضِها. على الأقلّ في بعضِ الحالاتِ يتفاوت هذا الجهدُ مع النّتائجِ الهزيلةِ، إلى حدٍّ ما. وقد طبقّ هذا المنهجُ، بنجاحٍ، على المرويّاتِ الخاصّةِ بحياةِ محمّدٍ في عدّةِ دراساتٍ.[1] في حين ركّزت دراساتٌ أخرى على الشّؤونِ الفقهيّةِ[2] أو على الفتوحاتِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ.[3]

تقومُ المقاربةُ الثّالثةُ على تحليلِ أجزاءٍ رئيسةٍ واسعةٍ من النّصوصِ. في حين يركّز تحليلُ الإسناد-المتن على أحداثٍ مفردةٍ موثّقةٍ في عددٍ صغيرٍ من الرّواياتِ المختلفةِ، وتهدف هذه المقاربةُ إلى تحليلِ كلِّ المرويّاتِ التي تعودُ إلى أشخاصٍ معيّنين. وبالنّسبةِ لحقلِ سيرةِ محمّدٍ، فإنّ أكثرَ المرشّحين بروزاً لهذا التّحليلِ هم أوائلُ المؤلّفين المشهورين في هذا الحقلِ، مثل: أبان بن عثمان (105ه/723م)، عروة بن الزّبير (93ه/712م)، شرحبيل بن سعد (123ه/741م)، عبد الله بن أبي بكر (120/738م)، أو سعيد بن المسيّب (94ه/713م).(4) ومن الممكنِ دمجُ هذه المقاربةِ مع تحليلِ الإسناد-المتن للمرويّاتِ المفردةِ لغرضِ استبعادِ الإضافاتِ اللّاحقةِ والانتحالاتِ الزّائفة. كما أنّ هذا الدّمجَ يلقي ضوءاً على ما عدّه المؤلّفون الأوائل في حقلِ السّيرةِ النّبويّةِ جديراً بالأهمّيّةِ، وعلى ما لم يرووه، فضلاً عن أنّه يمنحنا، أيضاً، صورةً أوضحَ عن نقلِ الرّواياتِ.

1- غريغور شويلر، Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, برلين، 1996؛ أندرياس غورك، "المأثوراتُ التّاريخيّةُ عن الحديبيّةِ: دراسةٌ في روايةِ عروةَ بن الزّبيرِ"، في: موتزكي (تحرير)، سيرة؛ أندرياس غورك وغريغور شويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى: الهجرةُ في مدوّناتِ عروةَ بن الزّبيرِ"، Der Islam، مج. 82، ع. 2، 2005؛ هارالد موتزكي، "مقتلُ ابنِ أبي الحُقيقِ: عن أصولٍ وموثوقيّةِ بعضِ أخبارِ المغازي"، في: المؤلّف نفسه، سيرةُ.

2- هارالد موتزكي، "النّبي والقط: عن تأرخةِ موطأ مالكِ والمرويّات الفقهيّة"، دراساتُ بيتِ المقدسِ في الإسلامِ وجزيرةِ العربِ، مج. 22، 1998؛ أولريك ميتر، Das frühislamische Patronat: Eine Studie zu den Anfängen des islamischen Rechts, فورتسبورغ، 2006.

3- ينس شاينر، Die Eroberung von Damaskus: Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit, ليدن، 2010.

4- عن هؤلاءِ وسواهم من المؤلّفين الأوائل في حياةِ محمّدٍ راجع يوسف هوروفتز، "السّيرُ الأولى عن النّبي ومؤلّفوها"، الثّقافةُ الإسلاميّةُ، مج. 1، 1927، مج. 2، 1928؛ أعيد تحريرُها مع مقدّمةٍ وملحوظاتٍ من قبل لورنس كونراد، السّيرُ الأولى عن النّبي ومؤلّفوها، برنستون، 2002.

وقد ظهرت عدّةُ محاولاتٍ لجمعِ أجزاءٍ كبيرةٍ من نصوصِ بعضِ المؤلّفين الأوائل عن حياةِ النّبي.[1] من بينها، تلك التي تعود إلى عروةَ بن الزّبير، حظيت باهتمامٍ علمي بارزٍ،[2] وكانت مدوّناتُه من أوائلِ ما دُرست وفقاً لتحليلِ الإسناد-المتن.[3] وهي من أكثرِ المدوّناتِ ملاءمةً لتوضيحِ نوعِ المعلوماتِ التي يمكنُ الحصولُ عليها من هكذا دراسةٍ.

أظهر تحليلُ مدوّناتِ مرويّاتِ عروةَ أنّ الأخبارَ الطّوالَ التي تعود إليه تقتصرُ على سبعةِ أحداثٍ في حياةِ محمّدٍ، وأنّ معظمَ هذه الأحداثِ قد حصلَت بعد الهجرةِ. باستثناءِ قصّةِ أوّلِ الوحي وروايةِ الوضعِ في مكّةَ ومضايقةِ المسلمين التي أدّت إلى الهجرةِ ترتبطُ بزمنٍ ما قبل الهجرةِ. أمّا الرّواياتُ الأخرى فتناولت معركةَ بدرٍ، ومعركةَ مؤتة، والتّشهيرَ بعائشةَ، وبعثةَ الحديبيّةِ، وفتحَ مكّة، وبضمنِها الحملاتِ على هوازنَ في حُنين وعلى الطّائفِ.

تتميّزُ مرويّاتُ السّيرةِ التي تعود إلى عروةَ بن الزّبيرِ، بشكلٍ عامٍّ، بأسانيدَ مختلفةٍ عن مرويّاتِه الفقهيّةِ أو التّفسيريّةِ، على الرّغمِ من وجودِ تداخلاتٍ محدّدةٍ بينها. ويمكن رؤيةُ هذه الاختلافاتِ بين خطوطِ الرّوايةِ كمؤشّرٍ على أنّ الأسانيدَ ليست اختلاقاتٍ اعتباطيّةً. لكن في الوقتِ الذي يبدو فيه أنّ بعضَ المرويّاتِ موثّقةٌ جيّداً وموجودةٌ في عدّةِ رواياتٍ مستقلّةٍ، إلّا أنّ بعضَ الأسانيدِ تبدو كأنّها قد اختلقَها أو زيّفها الواقدي، ومن المحتملِ ابنُ إسحاقَ.[4]

من الممكنِ، من خلالِ استعمالِ تحليلِ الإسنادِ-المتن، إعادةُ بناءِ محتوياتِ رواياتِ عروةَ للأحداثِ المذكورةِ. فهي، عادةً، تحتوي الخطوطَ العامّةَ الرّئيسةَ

1- انظر، على سبيلِ المثالِ، عبد العزيز الدّوري، بزوغُ الكتابةِ التّاريخيّةِ بين العربِ، برنستون، 1983، 100 - 10 (مدوّنات ابنِ شهابِ الزّهري)؛ محمّد بقشيش أبو مالك، المغازي لموسى بن عقبة، أغادير، 1994 (مدوّناتُ موسى بن عقبةَ)؛ والأعمالُ المذكورةُ في الهوامشِ اللاحقة.

2- يواخيم فون شتولناغل، ʿUrwa Ibn az-Zubair: Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung، توبنغن، 1957؛ الدّوري، بزوغ، 89-79؛ سلوى مرسي الطّاهر، بداياتُ الكتابةِ التّاريخيّةِ عند العربِ: أوّلُ سيرةٍ في الإسلامِ، عروةُ بن الزّبيرِ بن العوّامِ، بيروت 1995؛ خليل إبراهيم، "عروةُ بن الزّبير"، الموردُ، مج. 5، 1976.

3- أندرياس غورك وغريغور شويلر، Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus ʿUrwa ibn az-Zubair، برنستون، 2008.

4- م. ن.، 255 - 7، 285 - 6.

للقصّةَ. وفي حين أنّه في بعضِ الحالاتِ يمكنُ لجملٍ مفردةٍ أن تكشفَ أنّها تعود إلى عروةَ، إلّا أنّه، بشكلٍ عامٍّ، من المستحيلِ إعادةُ بناءِ صياغةِ رواياته.[1]

من الجديرِ بالملاحظةِ، أنّ كثيراً من الميولِ المذكورةِ آنفاً، والتي كانت بمثابةِ حججٍ ضدّ مصداقيّةِ الرّوايةِ الإسلاميّةِ، يمكنُ أن تكشفَ، لنا، أنّها عبارةٌ عن إقحاماتٍ أو تعديلاتٍ لاحقةٍ لا تعود إلى عروةَ. على سبيلِ المثالِ، فإنّ مرويّاتِ عروةَ لا تتضمّن أيّةَ تفاصيلَ بخصوصِ التّسلسلِ الزّمني. بل هنالك، فقط، ذكرٌ لحدثٍ وقع في رمضانَ، لكن من دونِ ذكرِ السّنة. كما أنّ العديدَ من العناصرِ القرآنيّةِ والاقتباساتِ المحتملةِ للآياتِ القرآنيّةِ والتي ارتبطت في المرويّاتِ اللّاحقةِ بأحداثٍ معيّنةٍ لم تظهر في مرويّاتِ عروةَ، على الرّغم من وجودِ بعضِ الإحالاتِ إلى آياتٍ قرآنيّةٍ.[2] وبالمثلِ، لم تذكر المرويّاتُ الفقهيّةُ التي، غالباً ما، ترتبط بأحداثٍ معيّنةٍ في حياةِ محمّدٍ- والتي قد تمثّل محاولاتٍ لتعزيزِ بعضِ المواقفِ الفقهيّةِ- في مرويّاتِ عروةَ التّاريخيّةِ.[3]

في هذا السّياقِ، تسترعي رسائلُ عروةَ إلى الخليفةِ عبد الملك (86هـ/705م) انتباهاً خاصّاً. فمحتوياتُها تعزّزها مرويّاتٌ طويلةٌ أخرى تعود إلى عروةَ، نقلَها عددٌ من تلامذته، على نحوٍ مستقلٍّ، وبذا يمكن إعادتُها إلى عروةَ بشيءٍ من اليقينِ. وبالمقارنةِ مع مرويّاتٍ أخرى، تكشفُ، لنا، الرّسائلُ بعضَ الملامحِ التي تشيرُ إلى أنّها كانت أقلّ بعمليّاتِ التّنقيحِ والتّهذيب. فالرّسائلُ واقعيّةٌ جدًّا، ذلك أنّها لا تحتوي على قصصِ معجزاتٍ وخاليةٌ، تقريباً، من التّزويقاتِ. والأشخاصُ اللّاحقون الذين لعبوا دوراً حاسماً في بداياتِ الإسلامِ، كالخلفاءِ الرّاشدين، لم يظهروا، على نحوٍ بارزٍ، في تلك الرّسائلِ. كما أنّ أقوالاً متفرّقةً للنّبي محمّدٍ لم تذكر بإسنادٍ تامٍّ، بل بجملٍ مثل "يُروى عن النّبي"[4] .

يعتقدُ يوسف هوروفتز أنّ رسائلَ عروةَ تمثّل أقدمَ الملحوظاتِ المكتوبةِ عن

1- م. ن.، 258 – 60، 289.

2- م. ن.، 264 – 6.

3- أندرياس غورك، "العلاقةُ بين المغازي والحديثِ في المعارفِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ"، دراسةٌ قادمةٌ في: دوريّة مدرسةِ الدّراساتِ الشّرقيّةِ والإفريقيّةِ.

4- راجع غورك وشويلر، Berichte, 264، 288.

أحداثٍ في حياةِ محمّد.[1] وهي وجهةُ نظرٍ خلافيّةٌ، فبما أنّ الرّسائلَ نُقلت عبر المحاضرات كالمرويّاتِ الأخرى، فبالتّالي كانت قابلةً للتّغيير. لكن، مع ذلك، تبدو الرّسائلُ أقلّ عرضةً للتّغيير من المرويّاتِ الأخرى في أثناء عمليّةِ النّقل.

ومن الجديرِ بالفائدة، مقارنةُ مدوّنات مرويّاتِ عروةَ مع كتاباتٍ خاصّةٍ لمؤلّفي السّيرةِ النّبويّةِ الأوائل، فيما يتعلّق بمحتوياتِها، واستعمالِها للمواد القرآنيّة، وللتّزويقاتِ، ولميولٍ سياسيّةٍ وفقهيّةٍ ولاهوتيّةٍ معيّنةٍ. وهو ما سيعزّز، بشكلٍ كبيرٍ، معرفتَنا بشكلِ المرويّاتِ الأولى عن حياةِ النّبي ورواياتِها، وسيساعدنا في الحصولِ على صورةٍ أوضح بشأنِ ما عدَّه المؤلّفون الأوائلُ عن حياةِ محمّدٍ جديراً بالاهتمامِ وأيّ حوادثَ قصّةِ حياتهِ التي يمكنُ تقديمُها، فقط، في وقتٍ لاحقٍ.

لهذه المقاربة حدودُها دون شكٍّ؛ فهنالك عددٌ قليلٌ من المؤلّفين الأوائلِ عن حياةِ محمّدٍ ممّن لديهم عددٌ كافٍ من المرويّاتِ التي يمكن أن تتيحَ المجالَ واسعاً لهذا التّحليلِ. وحتّى في أفضلِ الحالاتِ، فإنّ المرويّاتِ التي يمكن إعادةُ بنائِها تعود إلى ما لا يقلّ عن 40 – 60 سنة بعد الأحداثِ المتعلّقةِ بها.

من الممكنِ أن يثمرَ تحليلُ الإسناد-المتن وتحليلُ أجزاءٍ رئيسةٍ من المرويّاتِ عن نتائجَ أكثرَ فعاليّةً خلال السّنواتِ القادمةِ. فالكثيرُ من المصادرِ تعرّضت للتّهذيبِ، وهذا ما أدّى إلى ازديادٍ في عددِ المرويّاتِ والمتغيّراتِ، وهو ما يوفّر أرضيّةً صلبةً للتّحليلات. فضلاً عن ذلك، يتزايدُ عددُ المصادرِ المتحوّلةِ إلى شكلٍ رقمي، ممّا يسهّل عمليّةَ تحديدِ المرويّاتِ وتصنيفِها.

المقاربةُ الرّابعةُ، وهي ممّا لم تحظَ بمتابعةٍ واسعةٍ حتّى الآن، تتمثّل في تحليلِ الخصائصِ اللّسانيّةِ للنّصوصِ المدروسةِ. وهنالك نوعٌ أدبيٌّ واسعٌ يتعامل مع كلماتٍ نادرةٍ في متونِ المرويّاتِ، هو أدبُ غريبِ الحديثِ. وهو مصنّفاتٌ تسردُ وتفسّر كلماتٍ قاومت الاتّجاهَ نحو تبسيطِ اللّغةِ وتكييفِها، وبالتّالي اقتضى تفسيرُها في العصورِ اللّاحقةِ. ولا يستتبعُ ذلك، بالطّبعِ، أنّ

1- هوروفتز، سير، 26.

كلَّ كلمةٍ غريبةٍ نُسبت للرّسولِ كان قد قالَها، بالفعلِ، ولا أنّ زوجاً من الكلماتِ الغريبةِ في نصٍّ ما يدفعنا أن نستنتجَ أنّ النّصَّ، بكامله، قديمٌ. وبالمقابلِ، هنالك بضعةُ نصوصٍ لا تحتوي، فقط، على كلماتٍ غريبةٍ ووحشيّةٍ بل أكثر من كلمةٍ وعبارةٍ بحاجةٍ إلى شرحٍ. وأفضلُ مثالٍ معروفٍ لنصٍّ كهذا ما يسمّى بـ"دستور المدينةِ"، والذي يزخرُ بكلماتٍ وعباراتٍ غريبةٍ وقديمةٍ لم تكن مفهومةً بسهولةٍ للأجيالِ اللّاحقة، وبالتّالي تطلّب تفسيرُها.[1]

مثالٌ آخرُ هو رسالةٌ يُزعم أنّ محمّداً كتبها إلى الأُكيدر، حاكم دومةِ الجندلِ في شمالِ الجزيرةِ العربيّةِ. وهي تمثّل اتّفاقاً على حقوقِ استعمالِ الأراضي ومواردِ المياهِ. وقد رأى النّحوي واللّغوي أبو عبيد القاسم بن سلّام أنّه من الضّروري شرحُ ما يقرب من 13 كلمةً وعبارةً في هذه الرّسالةِ القصيرةِ، أي ما يقربُ من نصفِها.[2] والعددُ الكبيرُ من الكلماتِ الغريبةِ يجعل من هذه الرّسالةِ على أنّها قديمةٌ فعلاً، على الأغلبِ، من دون اعتبارِ أنّ نسبتَها إلى محمّدٍ صحيحةٌ، تماماً. ويبدو من المحتملِ جدًّا، أنّه يصار إلى مزيدٍ من الاهتمام بالصّياغةِ في روايةِ المعاهداتِ أكثر منه في المرويّاتِ الأخرى. ويعزّز هذا الافتراضَ حقيقةُ أنّ النّسخَ المختلفةَ من هذه الوثائقِ تكشفُ عن متغيّراتٍ طفيفةٍ أقلّ ممّا هي عليه في المرويّاتِ الأخرى. وقد لاحظنا ميلاً مشابهاً في رسائلِ عروةَ إلى الخليفةِ عبدِ الملك. ومن المحتملِ أنّ تقييماً منهجيًّا لأدبِ غريبِ الحديثِ سيقودنا إلى نصوصٍ أخرى يمكن الافتراضُ، باحتماليّةٍ عاليةٍ، أنّها قديمةٌ جدًّا.

لكن النّتائجَ التي يمكن الحصولُ عليها من هذه المقاربةِ محدودةٌ، بالطّبعِ. فمن المحتملِ أنّ بضعةَ نصوصٍ تعود إلى القرنِ الأوّلِ غيرُ مكتشفةٍ وفقاً لهذه الطّريقةِ من الأدبِ. ولا يمكن استبعادُ أنّ التّراثَ الإسلامي قد وضعَ هذه النّصوصَ في سياقٍ زائفٍ، أو أنّ الإضافاتِ والحذوفاتِ أو التّغييراتِ قد

1- راجع ميخائيل ليكر، "دستورُ المدينةِ": وثيقةُ التّشريعِ الأولى لمحمّدٍ، برنستون، 2004، لمناقشةِ مزيدٍ من المفاهيمِ الإشكاليّةِ.

2- أبو عبيدَ القاسم بن سلّام، كتابُ الأموالِ، تحقيق محمّد حميد الفقّي، القاهرة، 1353 /1935، 194 - 6.

حصلت في أثناء الرّوايةِ. وفي الحالةِ المذكورةِ آنفاً، ادّعى أبو عبيد أنّه رأى الوثيقةَ بعينيهِ ونسخَها كلمةً فكلمةً، وليس من غيرِ المرجّحِ أنّه قد فعل ذلك حقًّا. وفي هذه الحالةِ ليس أمامنا سوى التّعاملِ مع أغلاطِ النّسّاخِ. ولدينا وثيقةٌ قصيرةٌ لكن يمكن نسبتُها إلى محمّدٍ.

من خلالِ المقارباتِ الأربعِ هذه، يمكن معرفةُ الكثيرِ عن القضايا الأساسيّةِ لأولى المرويّاتِ المتعلّقةِ بحياةِ محمّد، وكيف كانت تبدو، وكيف تغيّرت بمرورِ الوقتِ. ومن الممكنِ إظهارُ أنّ كثيراً من الميولِ التي شكّلت المرويّاتِ عن حياةِ محمّد لم تؤثّر في هذه المرويّاتِ المبكّرةِ أو أنّها فعلت ذلك بدرجةٍ طفيفةٍ. كما أنّ التّحليلَ اللّغوي، أيضاً، سيمكّننا من تأرخةِ بضعةِ نصوصٍ حتّى القرنِ الأوّلِ من الإسلامِ باحتماليّةٍ عاليةٍ، نسبيًّا. وهكذا يمكنُ تقليلُ الفجوةِ بين المرويّاتِ أو النّصوصِ القديمةِ التي يمكن إعادةُ بنائها والأحداث المشار إليها فيها من 40 إلى 60 سنة.

حتّى لو افترضنا أنّ هذه المرويّاتِ المبكّرةَ تعكس المخطّطَ العامَّ للأحداثِ، بشكلٍ صحيحٍ- كما تشير إلى ذلك الدّراساتُ في التّاريخِ الشّفوي/المرويّاتِ الشّفويّةِ- فإنّ مقدارَ الحقائقِ التّاريخيّةِ الخاصّةِ بحياةِ محمّدٍ والتي يمكن استنتاجُها من هذه المنهجيّاتِ يبقى ضئيلاً. وبالاستنادِ إلى مرويّاتِ عروةَ بن الزّبيرِ، على سبيلِ المثالِ، فإنّه، فقط، الحقائقُ التّاليةُ المتعلّقةُ بمرحلةِ ما قبل الهجرةِ يمكن عدّها تاريخيّةً، إلى حدٍّ ما: حين بدأ محمّدٌ بتلقّي الوحي من اللهِ، حيث كان خائفاً وقلقاً، لكنّه، بعد ذلك، شرع بإعلانِ الرّسالةِ التي تلقّاها. وكان ردُّ فعلِ المكّيّين، في أوّلِ الأمرِ، هو اللّامبالاةُ، ثمّ أظهروا تعاطفَهم. ثمّ تغيّر الأمرُ عندما بدأ محمّدٌ بالتّبشيرِ ضدّ آلهتهم. فتعرّض المسلمون للمضايقةِ، واضطّر بعضُهم للهجرةِ إلى الحبشةِ. وكان الوضعُ في مكّةَ، في أفضلِ أحوالِه، قد تحسّن قليلاً لوهلةٍ من الزّمنِ، وهو ما سمحَ للمسلمين بالهجرةِ إلى المدينةِ. حتّى تبعهم، أخيراً، محمّدٌ برفقةِ أبي بكرٍ، واستقرّوا في المدينةِ.

هذا هو تقريباً مدى ما يمكن استنتاجُه من حقائقَ تاريخيّةٍ محتملةٍ من مرويّاتِ عروةَ لمرحلةِ ما قبل الهجرةِ. ثمّ أصبحَ الوضعُ أفضلَ حالاً بعد الهجرةِ،

وكما رأينا، فإنّ مدوّناتِ عروةَ بن الزّبيرِ تضمّ بضعَ مرويّاتٍ طويلةٍ تتعلّق بهذه المرحلةِ، وتحديداً معركة بدر، ومعركة مؤتة، والقدحُ بعائشةَ، وبعثة الحديبيّةِ، وفتح مكّة وآثارها. غير إنّ هنالك عدداً من الأحداثِ الهامّةِ ضمن هذه المرحلةِ ليس لدينا عنها أيّةُ مرويّاتٍ من عروةَ، على سبيلِ المثالِ، معركة أُحُد أو حجّة الوداعِ. قد يمكن معالجةُ بعضِ هذه الفجواتِ من خلالِ تحليلِ مرويّاتٍ ونصوصٍ، لكنَّ هنالك حدودًا متأصّلةً في هذه المأثوراتِ. ولذا فإنّ تأرخةَ الأحداثِ في حياةِ محمّدٍ تبقى تخمينيّةً دوماً. فالمؤلّفون الأوائلُ في حياةِ محمّدٍ لا يبدو أنّهم كانوا مهتمّين بتفاصيلِ التّرتيبِ التّاريخي. ولم ينشأ هذا الاهتمامُ إلّا بعد جيلٍ أو جيلين لاحقين.[1] ومن الممكنِ، مع ذلك، تطويرُ تسلسلٍ تاريخي نسبي؛ لأنّ بعضَ الرّواياتِ تقتضي، ضمناً، حصولاً مسبقاً لأحداثٍ معيّنةٍ.

إنّ قيمةَ مصدرِ الموادِّ الخاصّةِ بحياةِ محمّدٍ، والتي جمعت في المصادرِ الأدبيّةِ الإسلاميّةِ، لا ينبغي تقييمُها ككلٍ؛ لأنّ أنواعَ المواد المختلفة تتفاوت كثيراً فيما يتّصل بملاءمتِها لإعادةِ البناءِ التّاريخي. فالمقارباتُ الأربعُ المقدّمةُ، هنا، تهدفُ إلى غربلةِ تلك الأجزاءِ التي تحوي معلوماتٍ موثوقةً عن حياةِ محمّدٍ في المرويّاتِ الإسلاميّةِ وعزلها عن الأجزاءِ الأخرى الأقلّ ملاءمةً لمثلِ هذه التّحليلاتِ. وباتّباعِ هذا الطّريقِ، سنكون قادرين، رويداً رويداً، على إضافةِ المزيدِ من القطَعِ إلى أحجيةِ محمّدٍ التّاريخي. وعلى الرّغمِ من أنّنا لن نصلَ، أبداً، إلى الموقفِ التّفاؤلي لأرنست رينان بأنّ الإسلامَ قد ولِد "تحت أضواءٍ كاملةٍ من التّاريخِ" وأنّ حياةَ محمّدٍ "معروفةٌ جيّداً لنا كمعرفتنا بمصلحي القرنِ السّادس عشر"،[2] لكن الاحتمالاتِ جيّدةٌ بأنّه يمكننا، على الأقلِّ، الحصول على صورةٍ أوضح عن المخطّطِ العامِّ للجزءِ الأخيرِ من حياةِ محمّدٍ.

1- راجع شويلر، Charakter, 169؛ غورك وشويلر، 292 ،277-8 ،272-3 ،167 ،Berichte.

2- أرنست رينان، " Mahomet et les origines de l'islamisme, Revue des deux mondes, Nouvelle Periode"، مج. 12، 1851، 1065.

قائمةُ المصادرِ

مصادرُ أوّليّةٌ

- أبو عبيد القاسم بن سلّام، كتابُ الأموالِ، محمد حميد الفقي (تحقيق)، القاهرة: المطابعُ الأميريّةُ، 1353/ 1935.
- أبو مالك، محمّد بقشيش، المغازي لموسى بن عقبة، أغادير، 1994.

مصادرُ ثانويّةٌ

- إبراهيم، خليل، "عروةُ بن الزّبير"، المورِدُ، مج. 5، 1976، 76 - 80.
- ابنُ الورّاق (تحرير)، البحثُ عن محمّدِ التّاريخي، أمهرست: بروميثيوس، 2000.
- ـــــ، دراساتٌ عن محمّدٍ وبزوغِ الإسلامِ: دراسةٌ نقديّةٌ"، في: المؤلّف نفسه (تحرير)، البحثُ عن محمّدِ التّاريخي، أمهرَست: بروميثيوس، 2000، 15 - 88.
- باريت، رودي، Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten، ط6، شتوتغارت: كولهامر، 1985.
- بوبزن، هارموت، محمّد، ميونخ: بيك، 2000.
- بيترس، فرنسيس ي.، "البحثُ عن محمّدِ التّاريخي"، المجلّةُ الدّوليّةُ للدّراساتِ الشّرق أوسطيّة، مج. 23، ع. 3، 1991، 291 - 315.
- بيكر، كارل هاينرخ، "Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien"، Der Islam، مج. 4، ع. 2، 1913، 263 - 9.
- الدّوري، عبدُ العزيز، بزوغُ الكتابةِ التّاريخيّةِ بين العربِ، برنستون: مطبوعاتُ جامعةِ برنستون، 1983.
- دونر، فريد م.، سرديّاتُ الأصولِ الإسلاميّةِ: بداياتُ الكتابةِ التّاريخيّةِ الإسلاميّةِ، برنستون: مطبوعاتُ دارون، 1998.
- روبن، يوري، عينُ النّاظرِ: حياةُ محمّدٍ كما رآها المسلمون الأوائلُ، برنستون: مطبوعاتُ دارون، 1995.
- رينان، إيرنست، "Mahomet et les origines de l'islamisme", Revue des deux mondes, Nouvelle Periode، مج. 12، 1851، 101-1063.
- ريبين، أندريو، "محمّدٌ في القرآن: قراءةُ الكتابِ المقدّسِ في القرنِ 21"، في: هارالد موتزكي (تحرير)، سيرةُ محمّد: قضيّةُ المصادرِ، ليدن: بريل، 2000، 298 - 309.
- شويلر، غريغور، Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds، برلين ونيويورك: والتر دي جروتر، 1996.

- شتولناغل، يواخيم فون، ʿUrwa Ibn az-Zubair: Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung، توبنغن، 1957.
- غورك، آندرياس، "المأثوراتُ الشّفاهيّةُ عن الحديبيّة: دراسةٌ في روايةِ عروةَ بن الزّبير"، في: هارالد موتزكي (تحرير)، سيرةُ محمّدٍ: قضيّةُ المصادرِ، ليدن: بريل، 2000، 75-240.
- ـــــ، "العلاقةُ بين المغازي والحديثِ في المعارفِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ"، دراسةٌ قادمةٌ في: دوريّة مدرسةِ الدّراساتِ الشّرقيّةِ والإفريقيّةِ.
- ـــــ وغريغور شويلر، Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus ʿUrwa ibn az-Zubair، برنستون: مطبوعاتُ داروين، 2008.
- ـــــ وغريغور شويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى: الهجرةُ في مدوّناتِ عروةَ بن الزّبير"، Der Islam، مج. 82، ع. 2، 2005، 209 - 20.
- غولدزيهر، إغناز، Muhammedanische Studien، مج. 2، هاله: نيماير، 1890.
- كايتاني، ليون، Annali del Islam، مج. 1، ميلان: هويبلي، 1905.
- كرون، باتريشيا، تجارةُ مكّةَ وبزوغُ الإسلام، أوكسفورد: بلاكويل، 1987.
- ـــــ، عبيدٌ وأحصنةٌ: تطوّرُ النّظامِ السّياسيّ الإسلامي، كامبردج: مطبوعاتُ جامعةِ كامبردج، 1980.
- ـــــ، "ما الذي نعرفه حقّاً عن محمّد" (www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp, 8.02.2010).
- ـــــ وميخائيل كوك، الهاجريّةُ: صناعةُ العالمِ الإسلامي، كامبردج: مطبوعاتُ جامعةِ كامبردج، 1977.
- كوك، ميخائيل، محمّد، أوكسفورد ونيويورك: مطبوعاتُ جامعةِ أوكسفورد، 1983.
- لامنس، هنري، Le berceau de l'Islam: L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire، روما: معهدُ الكتابِ المقدّس، 1914.
- ـــــ، Fāṭima et les filles de Mahomet: Notes critiques pour l'étude de la sīra، روما: معهدُ الكتابِ المقدّس، 1912.
- ـــــ، Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet", Recherches de science religieuse، مج. 1، 1910، 27 - 51.
- لوكسنبورغ، كريستوف، Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache، برلين: الكتابُ العربي، 2000.
- لولنغ، غونثر، Über den Ur-Qurʾān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qurʾān، إيرلانغن: لولنغ، 1974.

- ليكير، ميخائيل، "دستور المدينة": أول وثيقة تشريعية لمحمد، برنستون: مطبوعات دارون، 2004.
- مرسي الطّاهر، سلوى، بداياتُ الكتابة التّاريخيّة عند العربِ: أوّلُ سيرةٍ في الإسلام، عروة بن الزّبيرِ بن العوّام، بيروت: المؤسّسةُ العربيّةُ للدّراسات، 1995.
- موتزكي، هارالد، (تحرير)، سيرةُ محمّد: قضيّةُ المصادرِ، ليدن: بريل، 2000.
- ___، مقتلُ ابنِ أبي الحُقيق: عن أصولِ وموثوقيّةِ بعضِ أخبارِ المغازي"، في: المؤلّف نفسه، سيرةُ محمّد: قضيّةُ المصادرِ، ليدن: بريل، 2000، 170 - 239.
- ___، "النّبي والقطُّ: عن تأرخةِ موطّأ مالك والمرويّاتِ الفقهيّةِ"، دراساتُ بيتِ المقدسِ في الإسلام وجزيرةِ العرب، مج. 22، 1998، 18 - 83.
- ___، "Der Prophet und die Schuldner: Eine ḥadīṯ-Untersuchung auf dem Prüfungstand"، Der Islam، مج. 77، ع. 1، 2000، 1 - 83.
- ميتر، أورليك، Das frühislamische Patronat: Eine Studie zu den Anfängen des islamischen Rechts، فورتسبورغ: إيرغون، 2006.
- نولدكه، ثيودور، "Die Traditionen über das Leben Muhammeds"، Der Islam، مج. 5، ع. 1، 1914، 70-160.
- نيفو، يهودا د. وجوديث كورين، مفترقُ طرقٍ للإسلام: أصولُ الدّينِ العربي والدّولةُ العربيّةُ، أمهرست: بروميثيوس، 2003.
- هوروفتز، يوسف، "السّيرُ الأولى عن النّبي ومؤلّفوها"، الثّقافةُ الإسلاميّةُ، مج. 1، 1927، مج. 2، 1928، 50-22، 82-164، 526-495.
- ___، "السّيرُ الأولى عن النّبي ومؤلّفوها"، برنستون: مطبوعاتُ دارون، 2002.
- هويلاند، روبرت ج.، "الكتاباتُ المسيحيّةُ الأولى عن محمّد: تقييمٌ"، في: هارالد موتزكي (تحرير)، سيرةُ محمّد: قضيّةُ المصادرِ، ليدن: بريل، 2000، 97-276.
- ___، رؤيةُ الإسلام كما رآه الآخرون: دراسةٌ وتقييمٌ للكتاباتِ المسيحيّةِ واليهوديّةِ والزّرادشتيّةِ عن بداياتِ الإسلام، برنستون، 1997.
- وانسبرو، جون، دراساتٌ قرآنيّةٌ: مصادرُ وطرائقُ التّفسيرِ الكتابي، أوكسفورد: مطبوعاتُ جامعةِ أوكسفورد، 1977.
- ___، الوسطُ الطّائفي: محتوى وتكوينُ تاريخِ الخلاصِ الإسلامي، أوكسفورد: مطبوعاتُ جامعةِ أوكسفورد، 1978.
- يانسين، هانز، محمّد: Eine Biographie، ميونخ: سي. ه. بيك، 2008.
- ينس شاينر، Die Eroberung von Damaskus: Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit، ليدن: بريل، 2009.

رؤيةٌ جدليّةٌ في مصادرِ القرنِ الأوّل عن حياةِ محمّدٍ*

أندرياس غورك، هارالد موتزكي، غريغور شويلر

خلاصة:

في عددٍ حديثٍ من مجلّةِ الإسلامِ الألمانيّةِ Der Islam، أسهم ستيفن ر. شوماخر بدراسةٍ شاملةٍ انتقد فيها مناهجَ عددٍ من الدّراساتِ التي قمنا بها، والنتائجَ التي توصلنا إليها،[1] وهو ما دفعنا لتكريسِ هذه الدّراسةِ للرّدِّ عليه، ففي الوقتِ الذي ذهبنا فيه إلى القولِ بإمكانيّةِ إعادةِ بناءِ المرويّاتِ الأصليّةِ للقرنِ الأوّلِ الهجري، تمسّك شوماخر بوجهةِ نظرٍ معاكسةٍ تقول: "إن كان من الممكنِ، على نحوٍ مقنعٍ، ربط الزّهري وكتّاب آخرين من جيلِه بالمرويّاتِ المعنيّةِ، فإنّه من غيرِ المقنعِ، عموماً، ربطها بعروةَ"، مع أنّه لم يكن ثابتاً على رأيه، تماماً، ففي دراستِه عدّةُ أقوالٍ تدعمُ آراءَنا التي انتقدَها. وعلى نحوٍ عامٍّ، قدّم شوماخر كثيراً من التّنازلاتِ تجاه ما يحتملِ أن يكون أصيلاً من بعضِ نصوصِ القرنِ الأوّلِ أكثر من أيِّ متشكّكٍ سبقَه. ومن المؤسفِ أنّ نقدَ شوماخر وتعاملَه مع دراساتِنا كان مفعماً بسوءِ الفهمِ والتّناقضاتِ، وهو ما سيكون محورَ الاهتمامِ في هذه المراجعةِ النّقديّةِ، وسنسلّط الضّوءَ على المرويّاتِ والمصادرِ المجهولةِ التي ذكرَها شوماخر من دون أن يقتبسَ منها أو يعيدَ تقديمها، وهي نصوصٌ تتحدّى عدداً من استنتاجاتِه الرّئيسةِ.

---

* يشكرُ الباحثون بيرترام ثومبسون على تدقيقِه ترجمةَ الأقسام الآتية: "بداياتُ الوحي، حديثُ الإفك، مرويّاتُ مقتلِ ابنِ أبي الحُقيق"، وكذلك د. أندريو نيومان لاهتمامِه بالنّصِّ كلِّه. (ونُشرت الدّراسةُ في مجلّة: الإسلام، ع. 89، 2012، 59-2: المترجم)

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 257 - 344.

1. مقدّمة

من المعروفِ جيّداً، أنّ المصادرَ السّرديّةَ الإسلاميّةَ المتعلّقةَ بحياةِ محمّدٍ أُرِّخت بعد150 إلى 200 سنة، على الأقلّ، من وفاتهِ في العامِ 11ه/632م، ومن ثَمَّ فهي تنطوي على إشكاليّةٍ كبيرةٍ عند استعمالِها مصادرَ عن حياته؛ لأنّه لم تُجرَ أيّة مسوحاتٍ أثريّةٍ في مكّةَ والمدينة، وليس هنالك من دليلٍ خارجي يمكن تقديمهُ لتعزيزِ الرّواياتِ المذكورةِ في تلك المصادرِ، كما أنّ المصادرَ غيرَ الإسلاميّةَ التي سبقت الإسلاميّةَ، غالباً، ما تكون مختلفةً معها، إن ذكروا محمّداً إطلاقاً. وكثيرٌ من الرّواياتِ الإسلاميّةِ عن حياتهِ تظهر وكأنّها تفسيراتٌ للنّصِّ القرآني، ولا تشكّل مصادرَ مستقلّةً، بل تبدو بالأحرى كأنّها نمت من التّكهناتِ التّفسيريّةِ.

أما الرّواياتُ الأخرى، فتعكسُ بوضوحِ الجدلِ اللّاهوتي والشّرعي والسّياسي اللّاحقِ، بينما تشكّل رواياتٌ أخرى ما يمكنُ تسميتهُ بتاريخِ الخلاصِ، وفوق ذلك، غالباً ما تتناقض الرّواياتُ بعضها مع بعضٍ فيما يتعلّق بالتّسلسلِ التّاريخي، والأشخاصِ المعنيين أو مسار الأحداث.[1]

إذن، ما الذي يمكن قولُه عن حياةِ محمّدٍ؟.

جادلَ عددٌ من الباحثين خلافَ ما ذكرناه آنفاً، فيما ذهب آخرون بعيداً إلى الادّعاءِ أنّ محمّداً لم يكن شخصيّةً تاريخيّةً، وأنّ كلّ الرّواياتِ التي يُزعمُ أنّها تشير إلى حياتهِ ما هي إلّا إسقاطاتٌ لاحقةٌ ومحضُ تخيّلاتٍ.[2] أمّا بالنّسبةِ لنا، فقد حاولنا في عدّة دراساتٍ أن نُظهرَ أنّه على الرّغم من الصّعوباتِ الواضحةِ في المصادرِ السّرديّةِ الإسلاميّةِ، إلّا أنّه من خلالِ التّحليلِ الدّقيقِ للمساراتِ المختلفةِ للرّوايةِ والمحتوياتِ ذات الصّلة بمرويّةٍ معيّنة، يصبح من الممكنِ إعادةُ بناءِ الطّبقاتِ السّابقةِ لتلك المصادرِ. وقد برهنّا أنّه في بعضِ حالاتِ تلك الطّبقاتِ قد عكست، إلى حدٍّ ما، آثارَ محمّدٍ التّاريخي، وإنّ هذه هي

1- راجع كرون، "ما الذي نعرفه حقًا عن محمّد؟ وغورك، "آفاقٌ وحدودٌ"، 137 - 151 لمزيدٍ من الوصفِ المفصّلِ للمشاكلِ المتعلّقة بمصادرِ حياة محمّد.

2- نيفو وكورن، مفترقُ طرقٍ إلى الإسلام، 11.

القضيّةُ، على سبيلِ المثالِ، في عددٍ من المرويّاتِ التي تعود لعروةَ بن الزّبير، ابن أخي عائشةَ زوجة النّبي، وأحد الأشخاصِ الذين يفهم أنّه من أوائلِ من كتبَ ودرّسَ عن حياةِ النّبي.

انتقد شوماخر في دراستِه هذه الاستنتاجاتِ، فجادل، أولاً، بأنّ شويلر وغورك كثيراً ما يدفعان بدليلِهما إلى أبعد مما يحتمل، وأنّ بضعَ مرويّاتٍ فقط يمكن نسبتُها إلى عروةَ، على نحو مؤكّدٍ، لكنّه، مع ذلك، يعترف بإمكانيةِ تتبّع عددٍ من المرويّاتِ إلى تلميذِ عروةَ، ابن شهابِ الزُّهري (124/ 744)، لكن الوصولَ إلى عروةَ يعدّ "غيرَ مقنعٍ بالنّسبةِ له."[1] بسببِ وجودِ بضعةِ أسانيد محدودةٍ فقط، لا تؤمِّن تأسيسَ هذه الصّلة. وثانياً، اتّهمنا بأنّنا نطمسُ أو نخترعُ أو نعدّل دليلاً ما ليناسب حُججنا في أكثرَ من حالةٍ. وأخيراً رأى أنّ المنهجَ المستخدمَ، وهو تحليلُ الإسناد والمتنِ، قد فشلَ في الوصولِ إلى أيِّ شيءٍ جديدٍ عن محمّدٍ التّاريخي، وأنّ المبادئَ التّقليديّةَ لتحليلِ المتنِ التي قدّمها غولدزهير وشاخت تعطي نتائجَ أفضلَ بكثير.

جادل شوماخر من وجهةِ نظرٍ "متشكّكة" أساساً، لكن على الرّغم من نقده الذي سنتناوله بتفصيلٍ أكثر، إلّا أنّه قدّم تنازلاتٍ كثيرةً تجاه الصّحةِ المحتملةِ لبعضِ الموادِ العائدةِ لعروةَ، أكثر من أيِّ "متشكّكٍ" سابقٍ له، كما في آرائهِ الآتيةِ:

- "ينبغي القول بكلِّ إنصافٍ، إنّ شويلر وغورك طوّرا طريقةَ تحليلٍ منضبطةً جدًّا، تمثّل ربما أفضلَ جهدٍ مقدّمٍ حتّى الآن في تحديدِ النّصوصِ الأولى ضمن مرويّاتِ السّيرةِ".[2]

- "يكشفُ تحليلُ الهجرةِ نفسُه عن نواةٍ بسيطةٍ لمرويّاتٍ قد تكون ذاتَ صلةٍ بعروةَ".[3]

- "في بضعِ حالاتٍ معيّنةٍ، يمكن عزلُ بعضِ التّفاصيلِ الأساسيّةِ التي

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 257.

2- م. ن.، 267.

3- م. ن.، 302.

تمتلك مستوى عالياً من المصداقيّة التّاريخيّة".[1]

لا يختلف هذا كثيراً عن رأينا أساساً، لكنّه مقيّمٌ بطريقةٍ مختلفة، وفي ما يلي سيتبيّن لنا أنّ أكثرَ من نصٍّ يمكنُ عزوه إلى عروةَ أكثر مما أقرّ به شوماخر، ومن أهمِّ الأدواتِ في ذلك مدوّناتُ مرويّاتِ السّيرةِ المنسوبةِ إلى عروةَ التي اكتملَت وحلّلت في غضونِ ذلك، والنّتائج التي يأخذها شوماخر بنظرِ الاعتبارِ في دراستِه.[2]

يجادل شوماخر، بأسلوبٍ علمي سليم، على نحو عامٍّ، لكنّه كثيراً ما يُسيء فهمَ مواقفنا أو يحرّفها، ثمَّ هو يجادل ضدّ النّقاطِ التي لم نطرحها أصلاً، إذ يقدّم، على سبيلِ المثال، أعمالَ غورك وشويلر بوصفِها محاولةً لإعادةِ بناءِ سيرةِ عروةَ، مُلمّحاً إلى أنّ عروةَ قد كتب بالفعلِ كتاباً في هذا النّوعِ، وهو ما وضعه أصلاً في عنوانِ دراستِه، ويشير بوضوحٍ إلى "سيرة عروةَ" عدّة مرّاتٍ، مفترضاً أنّ غورك وشويلر حاولا إعادةَ بناءِ سيرةِ عروةَ بن الزّبير[3] ، أو هدفا إلى "إعادةِ بناءِ حياةِ سيرةِ محمّدٍ، كما كان يدرّسها عروةُ في أواخرِ القرنِ الأوّلِ الهجري"[4]، ويشير إلى ما يسمّيه "إعادةَ البناءِ المقترحةِ لسيرةِ عروةَ"[5] ، ويدّعي أنّهما في دراستِهما "قدّما خطوطاً عريضةً لسيرةِ عروةَ"[6]، ثمّ يجادل بأنّ تحليلَه الخاصَّ للمادّةِ- بخلافِ هذا التّحليلِ المتفائلِ نوعاً ما- قد أكّد النّتائجَ التي توصّل إليها جيس روبنسون من أنّه لا يمكن عدّ عروةَ مؤلِّفاً، بل ينبغي عدّه قاصّاً، اهتمّ بجزءٍ من الماضي.[7]

مع ذلك، وفي حين أنّه من الصّحيحِ أنّ شويلر، في الخطوطِ العامّةِ لمشروعِه في جمعِ مدوّناتِ مرويّاتِ عروةَ بن الزّبير وتقييمِها، قد اقترحَ، بالفعلِ، مثل هذا الهدفِ[8]، لكن في أيٍّ من الدّراساتِ التي حلّلها شوماخر ادّعى أنّ عروةَ كتب عن السّيرةِ، أو إنّه ينبغي عدّه مؤلِّفاً.

1- م. ن.، 325.

2- غورك وشويلر، Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads.

3- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 257.

4- م. ن.، 264.

5- م. ن.، 267.

6- م. ن.، 268.

7- م. ن.، 269.

8- شويلر، "أسسٌ لسيرةٍ جديدةٍ لمحمّدٍ"، 21 - 28، و27.

عادةً ما يتحدّث غورك وشويلر عن "مرويّاتِ سيرةِ عروةَ"، وفي كتابهما "أقدمُ رواياتِ حياةِ محمّدٍ Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads"، الذي، للأسفِ، لم يطّلع عليه شوماخر إلّا بعد قبولِ دراسته للنّشرِ، أكّدا بوضوحٍ أنّهما، من خلالِ دراستِهما، أثبتا أنّ عروةَ لم يكتب كتاباً في السّيرةِ[1]. أمّا بالنّسبةِ لتشويهِ مواقفَنا فسنناقشُها لاحقاً.

تنطوي حججُ شوماخر على تناقضاتٍ داخليّةٍ، أحياناً، ففي بدايةِ دراسته، يُثني على منهجِ جوينبول في تحليلِ الإسنادِ[2]، ويكرّر في مواضعَ لاحقةٍ ادّعاءَه بأنّ تحليلَ الإسناد يمكن أن يعطي نتائجَ فقط، عندما تكشفُ المرويّاتُ المدروسةُ عن شبكةٍ كثيفةٍ من الرّواةِ، وهي التي "تروى فيها عدّةُ حلقاتٍ عامّةٍ جزئيّةٍ من الإسنادِ، على نحوٍ مستقلٍّ، عن حلقةٍ مشتركةٍ"[3].

مع ذلك، يبدو، في بعضِ الحالاتِ، أنّ خطّينِ من الرّوايةِ كافيان لشوماخر لعزوِ مرويّةٍ إلى الحلقةِ المشتركةِ، كما في روايتين لهشام بن عروةَ والزّهري، يعزوهما إلى عروةَ بوصفهِ الحلقةَ المشتركةَ[4]، لكنّه، في موضعٍ آخر، يعدّ الخطّين أنفسهما من الرّوايةِ قليلين جدًّا، وغير مستقلٍّ أحُدهما عن الآخرِ.[5]

هنالك تناقضٌ آخر يمكن ملاحظتُه في إشارةِ شوماخر إلى دراسةِ ميخائيل كوك عن المرويّاتِ الأخرويّةِ[6] وردّ غورك بشأنها[7]، وكوك نفسُه أقرّ بوجودِ عدّةِ إشكاليّاتٍ منهجيّةٍ في دراستهِ، تنبع أساساً من الموادِ التي درسها، وغورك أثار الانتباهَ إلى بعضِ الإشكاليّاتِ الإضافيّةِ، وشوماخر نفسُه اعترفَ، على نحوٍ عامٍّ، بهذه الإشكاليّاتِ[8]، ومع ذلك تجاهلَ، بالكاملِ، استنتاجَ غورك،

1- غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 267: " لا تقدّم المرويّاتُ الباقيةُ عن حياةِ النّبي دليلاً على أنّ عروةَ ألّف حول الموضوعِ، بل العكس يمكن لهذه الدّراسةِ أن تثبتَ، بشكلٍ قاطعٍ، أنّ عروةَ لم يؤلّف كتاباً بهذا الصّددِ".

2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 265.

3- م. ن.، 292.

4- م. ن.، 321، 324.

5- م. ن.، 327. وانظر تباعاً المرويّاتِ الخاصّةَ بالحديبيّةِ.

6- كوك، "الأخرويّاتُ وتأرخةُ المرويّاتِ"، 47-25.

7- غورك، " الأخرويّاتُ والتّاريخُ والحلقةُ المشتركةُ"، 179 - 208.

8- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 264.

(حتّى لم يذكره أصلاً)، إنّ هذه الإشكاليّات، في الواقع، تجعل من المرويّاتِ التي درسها كوك غيرَ مناسبةٍ لتحليلِ الإسنادِ، بينما مع المرويّاتِ الأخرى، (على سبيلِ المثالِ، تلك المنتشرة على نطاقٍ واسعٍ في مصادرَ مختلفةٍ)، يمكن لتحليلِ الإسنادِ أن يزوّدنا بتواريخَ دقيقةٍ متوافقةٍ مع التّواريخِ الخارجيّةِ المستندةِ إلى المتنِ، (التي بالنّسبةِ لشوماخر أكثر مصداقيّةً). وبدلاً من ذلك، على الرّغم من الإشكاليّاتِ المعترفِ بها في دراسةِ كوك، فإنّه يوظّفها دليلاً رئيساً ضدَّ دقّةِ تحليلِ الإسنادِ: "حين يتمّ اختبارُه بالمقابلةِ مع معاييرَ أكثر موثوقيّةً في التّحديدِ التّاريخي، فإنّه غالباً ما يفشل مثل نقدِ الإسنادِ هذا في تزويدِنا بتاريخٍ محدّد".[1]

2. مرويّاتُ عروةَ

يتعاملُ الجزءُ الأوّلُ من دراسةِ شوماخر، بشكلٍ رئيسٍ، مع أربع دراساتٍ لغريغور شويلر وآندرياس غورك عن مرويّاتٍ مختلفةٍ حول حياةِ محمّدٍ بإسنادٍ عن عروةَ بن الزّبير، تحديداً حول الهجرة[2]، وبداياتِ البعثة[3]، وحديثِ الإفكِ الخاصّ بعائشةَ[4]، وصلحِ الحديبيّة[5]، وكما لوحظ من قبل، لم يستطع شوماخر الإحاطةَ الكاملةَ بكتاباتِ غورك وكتاب شويلر عن المرويّاتِ المنسوبةِ لعروةَ، ومع ذلك، أشار لها في الهوامشِ، حيث ادّعى أنّ الكتابَ "لا يضيف شيئاً مؤثّراً في الحججِ المقدّمةِ،" فيما يتعلّق بالمرويّاتِ الأربعِ المدروسةِ في بحثه، وأنّ المرويّاتِ الإضافيّةَ المدروسةَ في الكتابِ (الخاصة بمعركةِ بدر، وأحد، والخندق، وفتح مكّة) "أقلّ إقناعاً حتّى في نسبتِها لعروةَ."[6]

وهذا تقييمٌ صحيحٌ، جزئيًّا، ففي حين أنّه من الصّحيحِ أنّ الرّواياتِ الطّويلةَ

1- م. ن.، 264.

2- غورك وشويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى"، 209 – 220.

3- شويلر، 59-117 ،Charakter und Authentie (= سيرة محمّد، 38 – 79).

4- م. ن.، 119 – 70 (80 – 116).

5- غورك "المرويّاتُ التّاريخيّةُ عن الحديبيّةِ"، 240 – 275.

6- شوماخر، ، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 69-268، و30.

عن هذه الأحداثِ الإضافيّة أنّها أقلّ موثوقيّةً من الأحداثِ الأربعةِ الآنف ذكرها، فإنّه ليس صحيحاً، بالنّسبةِ لكلّ أجزائها. وهكذا فإنّ قصّةَ اليمني المسلم الذي قتله المسلمون خطأً خلال معركةِ أُحُد- وهو حادثٌ كان من المفترضِ أن يسبّب حرجاً للمسلمين الأوائلِ، ومن غير المرجّحِ أن يكون مختلقاً- أكثر موثوقيّةً من خلالِ عدّةِ رواياتٍ مستقلّةٍ للزّهري وهشام عن عروةَ[1]، علاوةً على ذلك، على الرّغم من أنّ المرويّاتِ الإضافيّةَ على نحوٍ عامٍّ، أقلّ موثوقيّةً، لكنّها متناسبةٌ مع الصّورةِ الشّاملةِ، وتظهر نفسَ الخصائص، على سبيلِ المثالِ، تكشفُ المرويّاتُ العائدةُ إلى هشام - عروةَ، على نحو عامٍّ، عن مسحةِ تنميقاتٍ وتفاصيلَ أكثر من تلك العائدةِ إلى الزّهري - عروةَ.

وهكذا، على الرّغم من وجودِ بضعةِ مصاديقَ للأحداثِ الإضافيّة من تلك التي قد أشار إليها شوماخر، إلّا أنّ هذه المصاديقَ تعزّز النّتائجَ السّابقةَ عن تاريخيّةِ وخصائصِ الرّواياتِ الصّادرةِ عن عروةَ. على أيّةِ حالٍ، هنالك، كما يبدو- بالضّدِّ من تأكيدِ شوماخر- بضعُ مرويّاتٍ طويلةٍ فقط، تعود نسبيًّا إلى عروةَ، هذه الحقيقةُ تجعل من غيرِ المرجّحِ أن تكونَ هذه المرويّاتُ منحولةً على نحو منظّم.

كانت لعروةَ سمعةٌ في كونِه سنداً ثقةً في روايةِ سيرةِ محمّد لدى جيلَي الزّهري وابنِ إسحاقَ، فلماذا لم تنسب له مواد أكثر فيما يتعلّق بأحداثٍ مهمّةٍ أخرى في حياةِ محمّدٍ؟، فليس هنالك، على سبيلِ المثالِ، أيّة أخبارٍ تنسب إلى عروةَ عن ولادةِ محمّدٍ، وإعادةِ بناءِ الكعبةِ، ورحلةِ الإسراءِ والمعراجِ، ولا يبدو حتّى أنّه رويت عنه رواياتٌ أطولُ عن معركةِ أُحد، وشؤونِ بني النّضيرِ وبني قَينقاع، وحجّةِ الوداعِ، أو موتِ محمّدٍ.[2]

أمّا فيما يتعلّق بمجموعةِ المرويّاتِ الأربعِ التي ناقشها شوماخر في دراسته، قُدِّمَتْ عدّةُ مصاديقَ إضافيّةٍ عن المرويّاتِ في كتابي غورك وشويلر، على سبيل المثالِ نزولاتِ الوحي الأولى على محمّد، ممّا يجعل بعض حججِ شوماخر باليةً، كما سيتّضح لنا لاحقاً، فلندرس حججَه بالتّفصيلِ.

1- راجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 125-30.

2- م. ن.، 262 - 63.

الهجرةُ (آندرياس غورك)

يتعامل القسمُ الأكبرُ من دراسةِ شوماخر مع مرويّاتِ الهجرةِ المنسوبةِ لعروةَ بن الزّبير، حيث كرّس لها شوماخر أكثرَ من ثلاثين صفحة. وتحليلهُ يثير بعضَ القضايا المهمّة، لكن كما تبيّن لنا، فإنّ حججَه ونتائجَه إشكاليّةٌ. وهو على حقٍّ، بالتّأكيد، في ملاحظةِ أنّ دراستَنا أنا وشويلر عن مرويّاتِ الهجرةِ لدى عروةَ امتازت بالتّكثيفِ والإيجاز[1]، حيث ناقشت محتوياتِ المرويّاتِ في خمسِ صفحاتٍ فقط، ومن الممكنِ أن تقود إلى فهم مغلوط[2]. ومثالٌ على ذلك المخطّطُ البياني الذي يمكن تأويلهُ للدّلالةِ على أنّ كلَّ أجزاءِ مجموعةِ الرّواياتِ كانت مرويّةً على امتدادِ كلِّ خطوطِ الرّوايةِ هذه، لكن هذا لم يكن قصدنا، ولم ندّعِ أنّ هذا هو الحالُ في أيِّ مكانٍ من الدّراسةِ. فقد استعمل المخطّطُ، ببساطةٍ، ليساعدَ في تصوّرِ الخطوطِ المختلفةِ للرّوايةِ. وعلى أيّةِ حالٍ، فقد حلّلت المرويّاتُ بمزيدٍ من التّفاصيلِ في كتابِنا الصّادرِ حديثاً[3]، ولو حظي شوماخر بفرصةٍ لدراسةِ هذا الفصلِ على نحو أكثر شموليّةً، فقد يدفعه هذا إلى إعادةِ النّظرِ بتقييمهِ أنّ الكتابَ لم يضفْ شيئاً أساساً للنّتائجِ التي توصّلت إليها الدّراسةُ.

لكن حتّى من دون الاستعانةِ بالكتابِ، يمكن إثباتُ أنّ بعضَ حججِه قد استندت إلى سوءِ فهم، ويبدأ هذا بالفعلِ مع رأيه الذي يقول "بحسبِ غورك وشويلر، كان هذا التّجميعُ للمرويّاتِ، في الأصلِ، قصّةً واحدةً موسّعةً ركّبها عروةُ، بدءاً من معارضةِ المكيّين لتبشيرِ محمّدٍ، تبعتها، على التّعاقبِ، هجرةُ بعضِ المسلمين الأوائلِ إلى الحبشةِ (بضمنِها قصّةُ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة)، ثمّ انتشارُ الإسلامِ في مكّةَ، وعودةُ اللّاجئين من الحبشةِ، ثمّ العداءُ المتجدّدُ للمكيّين، ولقاءُ العقبةِ، ومغادرةُ العديدِ من المسلمين إلى المدينةِ، ثمّ ختامُها مع هجرةِ محمّدٍ إلى المدينةِ بصحبةِ أبي بكرٍ".[4]

1- غورك وشويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى".
2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 270.
3- غورك وشويلر، 38-77، Die altesten Berichte.
4- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 270.

لكن هذا ليس ما قلناه، بالضّبطِ، بل استنتجنا أنّ عروةَ ركّبَ أو روى قصّةً مؤلّفةً من عدّةِ عناصرَ. وقد أوضحنا ذلك بقولنا: "يمكننا افتراضُ أنّ أخبارَ عروةَ تتضمّن، على الأقلِّ، العناصرَ الآتيةَ: 1) مضايقة المسلمين في مكّةَ، 2) الهجرة التّالية لبعضِ المسلمين إلى الحبشةِ، 3) استمرار المضايقةِ في مكّةَ وهجرة العديدِ منهم إلى المدينةِ، 4) هجرة النّبي إلى المدينةِ بصحبةِ أبي بكرٍ وعامرِ بن فهيرةَ"[1]. وهكذا من بين المواد التي افترضنا عودتها إلى عروةَ لم نذكر قصّةَ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة، ولا انتشار الإسلام في مكّةَ، ولا حتّى عودة اللّاجئين من الحبشةِ، وكذلك لقاءات العقبةِ، كما ادّعى شوماخر.

اهتمّ شوماخر، على نحو خاصٍّ، بقصّةِ أبي بكرٍ مع ابنِ الدُّغنة مجادلاً، على مدى تسع صفحاتٍ، أنّ هذه القصّةَ لا يمكن أن تعودَ لعروةَ، بل من الأفضلِ نسبتها إلى الزّهري، وأنّه حتّى هذه النّسبة هي موضعُ شكٍّ. [2] لكن هذه النّتيجةَ، كما يدّعي، تقف بالضدِّ من موقفِنا، وأنّنا أكّدنا أنّ هذه القصّةَ، بحسبِ قوله، "تعودُ، أيضاً إلى هذه المجموعةِ من موادِ عروةَ الأصليّة"[3]، لكن ما أشار إليه شوماخر، في دراستهِ، هو بالعكسِ، تماماً من ادّعاءاته حول موقفنا: "من الصّعبِ القولُ، ما إذا كانت العناصرُ الموجودةُ في واحدةٍ من الآثارِ التي تعودُ لعروةَ أو لراوٍ لاحقٍ، كما في قصّةِ ابنِ الدُّغنة، على سبيلِ المثالِ، هل كانت، بالفعلِ، جزءاً من خبرِ عروةَ أو كانت ممّا رواه الزّهري[4]،" وهكذا، ففي حين لم نُقصِ احتماليةَ أنّ عروةَ روى، أيضاً، نسخةً من القصّةِ، بما في ذلك لقاء أبي بكرٍ بابنِ الدُّغنة، لكنّنا لم ندّعِ أنّ هذه القصّةَ يجب أن تعدَّ جزءاً من موادِ عروةَ الأصليّةِ.

نتيجةً لذلك، فإنّ بعضَ نتائجِ شوماخر لا تختلفُ، في الحقيقةِ، عمّا توصّلنا إليه، على الرّغمِ من ادّعائه أنّها كذلك. مع ذلك، يبقى هنالك اختلافٌ كبيرٌ هو السّؤالُ: فيما إذا كانت قصّةُ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة مرتبطةً بهجرةِ بعضِ

1- غورك وشويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى"، 219.

2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 284 - 92.

3- م. ن.، 284، راجع أيضاً 289.

4- غورك وشويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى"، 219.

المسلمين إلى الحبشةِ قبل الهجرةِ إلى المدينةِ؟، وقد حدّدنا هذه الصّلةَ؛ لأنّنا توصّلنا إلى استنتاجٍ مفادُه أنّ الزّهري وهشامَ بن عروةَ دمجا، في سردِهما، قصّةَ مضايقةِ المسلمين في مكّةَ التي قادت إلى هجرةِ بعضِهم إلى الحبشةِ مع قصّةِ الهجرةِ إلى المدينةِ، وبادّعاءِ أنّ الزّهري وهشامَ بنَ عروةَ قد استندا في سردِهما إلى عروةَ، استنتجْنا أنّ هذه الصّلةَ بين الأحداثِ تعود إليه، على الرّغمِ من أنّ كثيراً من التّفاصيلِ المسرودةِ والمدوّنةِ في المصادرِ المكتوبةِ من المحتملِ أنّها قد طرأت عليها لاحقاً إضافاتٌ وتنميقاتٌ.

يجادل شوماخر، على العكسِ من ذلك، بأنّ "قصّةَ إجارةِ ابنِ الدُّغنة لا تبدو مرتبطةً بالهجرةِ الأولى إلى الحبشةِ، كما يفترض غورك وشويلر[1]." ملاحظاً أنّ نسخةَ ابنِ هشام لهذه الرّوايةِ لا تقدّم مثلَ هذه الصّلةِ (وهذا صحيحٌ)، على الرّغم من أنّ الصّلةَ واضحةٌ في نسخِ البخاري والبلاذري وعبد الرّزاق، إلّا أنّه يرفضها؛ لأنّ التّسلسلَ التّاريخي، بالنّسبةِ له، لا يبدو مقنعاً، علاوةً على ذلك، يُلفت الانتباهَ إلى الدّليلِ المحدودِ في هذه النّسخِ- بحسبِه- على أنّه توجد هنالك ثلاثُ نسخٍ فقط (معمّر- الزّهري، كما أوردها عبد الرّزاق، وابن هشام - الزّهري، كما لدى ابنِ هشام، وعقيل - الزّهري، كما لدى البُيهقي والبخاري) والمحفوظةُ عبر سلاسلِ إسنادٍ مفردةٍ.

وباتّباعِه لاشتراطاتِ جوينبول حول تحديدِ تاريخيّةِ المرويّاتِ، يستنتجُ شوماخر أنّ عزو هذه النّسخِ إلى الزّهري ينبغي أن يكونَ محلّ تساؤلٍ، لكن بدلاً من المجادلةِ بأنّ "مجاميعَ الأحاديثِ الثّلاثةِ هذه (أي، البخاري والبيهقي وعبد الرّزاق) قد حَفظت، على الأرجحِ، روايةَ هذا الحدثِ الذي دَمج مبكّراً عدّةَ عناصرَ مستقلّةٍ معاً ضمن قصّةٍ واحدةٍ موجزةٍ، على امتدادِ تداولِ روايتِه، لدينا هنا نوعٌ من (التّاريخِ المصغّرِ) للإسلام عن ردِّ الفعلِ الأوّلي ضدّ تبشيرِ محمّدٍ المبكّرِ بالهجرةِ، وقد ركّز على ثيماتِ الاضطهادِ والهربِ."[2]

وهذا "التّاريخُ المصغّرُ" هو بالأساسِ، ما افترضناه بالضّبطِ مع الاختلافِ

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 287.

2- م. ن.، 289.

بأنّنا جادلنا بأنّ عمليةَ دمجِ المرويّاتِ في قصّةٍ مفردةٍ قد بدأ بالفعلِ مع عروةَ، واستمرّ مع الزّهري، وتواصلَ مع الأجيالِ اللّاحقةِ، وأنّ مجموعَ المرويّاتِ مركّبٌ من عناصرَ مختلفةٍ يمكن رؤيتُها، على نحو أفضل، في نسخةِ عبد الرّزاقِ الذي ربط هذا المجموعَ بإسنادٍ عن معمّر بن راشد. [1]

وعبدُ الرّزاقِ بدأ روايتَه بتلخيصٍ للأحداثِ التي أدّت إلى هجرةِ بعضِ المسلمين، وهذا الجزءُ يعود عبر معمّرٍ - الزّهري إلى عروةَ. ثمّ يتبعه تعليقٌ يعود، حصراً، إلى معمّرٍ - الزّهري، من دون ذكرِ عروةَ، والجزءُ التّالي يتضمّن قصّةَ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة (مع إشارةٍ صريحةٍ إلى إنّ هذا قد حصل في الطّريقِ إلى الحبشةِ)، والهجرةَ اللّاحقةَ إلى المدينةِ، وهذا الجزءُ يعود عبر معمّرٍ - الزّهري - عروةَ إلى عائشةَ، ثمّ يتبعهما مقطعان عن معمّرٍ لا يعودان إلى الزّهري، قبل أن تظهرَ قصّةُ الهجرةِ من جديدٍ، ثمّ تليها بعضُ المرويّاتِ الأخرى التي تعود إلى مصادرَ أخرى عن الزّهري ومعمّرٍ، وأخيراً، تنتهي المرويّةُ بخبرِ وصولِ محمّدٍ وأبي بكرٍ إلى المدينةِ، مروي بإسنادٍ عن معمّرٍ - الزّهري - عروةَ، من دون ذكرِ عائشةَ.

وفي هذه الحالةِ، تدلُّ الأسانيدُ بوضوحٍ على تركيبِ القصّةِ، وأيّةُ مقارنةٍ لهذه النّسخةِ مع نسخٍ أخرى تعود إلى الزّهري، فضلاً عن الاقتباساتِ لأجزاءٍ من هذه المجموعةِ من المرويّاتِ، ستدلّل، كذلك، على أنّ الجزءَ الأوّل من القصّةِ من الخطأ أن يعود، ربمّا، إلى الزّهري عن عبد الرّزاقِ (أو عن طريقِ تلميذِه أو راوي مصنّفه، إسحاق بن إبراهيم الدّبري)، بل يعود إلى الزّهري، فقط، فهذا الجزءُ غيرُ موجودٍ في عدّةِ اقتباساتٍ لاحقةٍ من روايةِ عبد الرّزاقِ، ومرويّةٌ كذلك بروايةٍ واحدةٍ تعود إلى الزّهري فقط، ولا تحتوي النّسخُ الأخرى المقتبسةُ من بين أخرياتٍ من قبل البُخاري والبَيهقي، على هذا الجزء، أيضاً[2]. وسنعود لاحقاً إلى تركيبِ مجموعةِ المرويّاتِ هذه، لكن ماذا عن الأدلّةِ المحدودةِ؟

يشيرُ شوماخر إلى أنّ النّسخةَ العائدةَ إلى ابنِ إسحاقَ - الزّهري مدوّنةٌ،

1- عبد الرّزاق الصّنعاني، المصنّف 5، 384.

2- غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 54.

فقط، لدى ابنِ هشام. وبحسبه، فإنّ فشلَ الطّبري وآخرين في "ربطِ هذه الرّوايةِ بابنِ إسحاقَ يلقي بعضَ الشّكِّ فيما يتعلّق بصحّةِ نسبتِها إلى ابنِ هشام، ومن المؤكّد أنّه ليس من المستبعدِ القولُ إنّه هو نفسه من اختلقَ الإسنادَ عبر ابنِ إسحاقَ[1]." وفي حين أنّ ابنَ هشامٍ كان معروفاً بتهذيبِهِ لنصِّ ابنِ إسحاقَ لما اعتقدَ أنّه مناسبٌ لأسبابٍ مختلفةٍ، فلم يفترض أحدٌ حتّى الآن بأنّه قد اختلقَ رواياتٍ ونسبَها لابنِ إسحاقَ، وقد فشل شوماخر في إثباتِ أيِّ دليلٍ بشأنِ لماذا فعل ذلك على الأرجحِ.

على أيّةِ حالٍ، من غيرِ الصّوابِ القولُ إنّ القصّةَ مدوّنةٌ لدى ابنِ هشام، فقط؛ فالعطاردي اقتبسَ، أيضاً، من ابنِ إسحاقَ في هذا المقطعِ (بسندٍ عن يونس بن بكيرٍ)، وفي حين أنّ ترتيبَ العناصرِ مختلفٌ قليلاً، إلّا أنّ الصّياغةَ قريبةٌ من التي لدى ابنِ هشام[2]. وبذا يمكننا الافتراضُ بأنّ القصّةَ كانت قد رويت بهذه الطّريقةِ لدى ابنِ إسحاقَ (من دون ذكرِ الحبشةِ كوجهةٍ لأبي بكرٍ).

فضلاً عن النّسخِ الثّلاثِ المذكورةِ آنفاً (معمّر، عقيل، ابن إسحاق)، يذكرُ شوماخر، فجأةً، أنّ هنالك روايةً رابعةً، تعود إلى الزّهري عبر عبدِ اللهِ (بن وهب) - يونس بن يزيدَ. لكنّه يتجاهلها، على الفورِ، لكونها مقتبسةً من قبل البُخاري، وفي طبعةٍ وحيدةٍ ثانويّةٍ من صحيحه، بينما كلّ الطّبعاتِ الرّئيسةِ من عملِهِ تسمّي عقيلاً بدلاً من يونس، فيستنتجُ شوماخر أنّ هذا الإسنادَ لا يمكن الوثوقُ به، وأنّه سيحذفه من قائمةِ روايةِ قصّةِ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة[3]، وهو على خطأ في ملحوظتِهِ هذه؛ فالرّوايةُ موجودةٌ في الطّبعاتِ الرّئيسةِ لصحيحِ البُخاري بإسنادِ يونس - الزّهري[4]. ربما أغفلها لأنّه، عادةً، لا يتمّ ترقيمُها على نحوٍ منفصلٍ، لكن البُخاري أوردها بوصفها روايةً تأكيديّةً تتبع، على الفورِ، واحدةً من مرويّاتِ عقيل.

1- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 285.

2- ابنُ إسحاقَ، كتابُ السِّيرِ والمغازي، 235. وراجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 62.

3- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 290.

4- قدّم هذه المعلومةَ متفضّلاً كريستوفر ميلشيرت.

فضلاً عن ذلك، فإنّ أجزاءً من هذه النّسخةِ اقتبسها، أيضاً، ابنُ خزيمة بإسنادٍ عن عبدِ اللهِ - يونس - الزّهري[1]؛ لذا قد نستنتجُ أنّ هنالك أربعَ نسخٍ من مرويّةِ الزّهري، وليس ثلاثاً، كما أكّد شوماخر. وبذلك، فإنّ نسخةَ الزّهري هي أكثرُ موثوقيّةً من مزاعمِ شوماخر. فهنالك ثلاثُ نسخٍ متشابهةٍ جدًّا في المحتوى والصّياغةِ (معمّر، عقيل، يونس)؛ تشير كلّها إلى أنّ قصّةَ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة أخذت مكانَها على طريقِ الهجرةِ إلى الحبشةِ. ونسختا معمّرٍ وعقيلٍ تربطان، أيضاً، هذه القصّةَ بروايةِ الهجرةِ. أمّا نسخةُ يونس بروايةِ البُخاري فهي أقصرُ من الرّوايتين الأخريين ولا تتضمّن الهجرةَ، لكن اقتباساتِ ابنِ خزيمةَ تدلّ على إنّ هذه النّسخةَ كانت، بالأساسِ، أطولَ، وتتضمّن ذكرَ الهجرةِ.[2]

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ نسخةَ ابنِ إسحاقَ أقصرُ بكثيرٍ، وليس فيها صلة بالحبشةِ ولا تتضمّن الهجرةَ. ومع هذه النّسخِ الثّلاثِ يمكن القولُ أنّ القصّةَ مرتبطةٌ بالحبشةِ، وواحدة فقط لا تتوافقُ مع ذلك، إذ يبدو أنّ نسخةَ ابنِ إسحاقَ هي الوحيدةُ التي تمّ التّلاعبُ بها، على الأرجحِ. لكنّ القضيّةَ ليست بهذه البساطةِ. فالنّسخُ الثّلاثُ لمعمّر وعقيل ويونس متقاربةٌ جدًّا مع بعضِها إلى الدّرجةِ التي ينبغي الافتراضُ معها أنّها تستندُ إلى مصدرٍ مدوّنٍ واحدٍ. قد يكون هو نسخة الزّهري، لكن على الرّغم من أنّ كلّ نسخةٍ تظهر بعضَ الخصائصِ التي تميّزها عن غيرها، لكن لا يمكن الحكمُ، كليًّا، بأنّ واحدةً من هذه النّسخِ كانت أنموذجاً للبقيّةِ. هكذا، أساساً، لدينا مرويّةٌ واحدةٌ دَمجت عدّةَ عناصرَ في قصّةٍ طويلةٍ محدّدةً وجهةَ أبي بكرٍ إلى الحبشةِ (نسخ معمّر، عقيل، يونس)، ومرويّةٌ لا تربطُ القصّةَ لا بالحبشةِ ولا بالهجرةِ اللّاحقةِ إلى المدينةِ (نسخة ابنِ إسحاقَ).

وكما رأينا، يجادلُ شوماخر أنّ النّسخةَ الثّانيةَ من المرجّحِ جدًّا أن تكونَ صحيحةً، إستناداً إلى اعتباراتِ التّسلسلِ التّاريخي، ففي سيرةِ ابنِ هشامٍ تُذكر عودةُ المهاجرين من الحبشةِ قبل قصّةِ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة، ممّا يشير- بحسبِ

1- ابنُ خزيمة، صحيح، 1: 133، 4: 132. راجع غورك وشويلر، 54 .Die altesten Berichte

2- غورك وشويلر، 54 .Die altesten Berichte

شوماخر- إلى أنّ "هجرةَ بعضِ المسلمين الأوائل من مكّةَ إلى أثيوبيا حدثَت وانتهَت قبل لقاءِ أبي بكرٍ بابنِ الدُّغنة[1]." وبالمثلِ، على الرّغمِ من عدمِ ذكرِ الحبشةِ كوجهةٍ مقصودةٍ لأبي بكرٍ في بقيّةِ المرويّاتِ، فإنّ شوماخر يخلصُ إلى القولِ إنّ موقعَ القصّةِ في صحيحِ البُخاري- قبل هجرةِ محمّدٍ مباشرةً- لا يسمحُ بربطِ هذا الحدثِ بالهجرةِ إلى الحبشةِ التي لم تُروَ في صحيحِ البُخاري برمّتِه. وتستند هذه الحجّةُ إلى مقدّماتٍ هي موضعُ شكٍّ، وهي أنّ الرّواياتِ المختلفةَ تقدّم جميعها تسلسلاً تاريخيًّا ثابتاً، وأنّ مؤلّفي صحاحِ الأحاديثِ حاولوا صياغةَ رواياتٍ متماسكة.

وكما أظهرنا، في تحليلِنا لمدوّناتِ مرويّاتِ عروةَ، أنّ الاهتمامَ بالتّسلسلِ التّاريخي بدأ يظهر فقط مع جيلِ الزّهري، وأصبحَ اهتماماً رئيساً، فقط، مع جيل ابنِ إسحاقَ وموسى بن عقبةَ[2]. وكما يبدو لم يكن هنالك من تسلسلٍ تاريخي مقبولٍ عموماً قبل جيلِ ابنِ إسحاقَ وموسى بن عقبةَ، وربّما لم يكن هنالك من إجماعٍ باستثناءِ بضعةِ تواريخَ كبرى قليلة جدًّا، وقد انطوت محاولاتُ صياغةِ تسلسلٍ تاريخيٍّ متماسكٍ على الكثيرِ من التّناقضاتِ، وليس هذا واضحاً، فقط، عند مقارنةِ التّسلسلاتِ التّاريخيّةِ المختلفة كما لدى ابنِ إسحاقَ وموسى بن عقبةَ والواقدي[3] ، لكن، أيضاً، داخل المؤلَّفِ نفسه؛ فابنُ هشام، على سبيل المثالِ، يذكر أنّ خالداً بن الوليدِ اعتنقَ الإسلامَ قبيل فتحِ مكّةَ، لكنّه يضعُ القصّةَ، عمليًّا، قبل رحلةِ الحديبيّةِ، قبل عامين[4]. وهكذا لا يمكننا ببساطةٍ أن نعتمدَ على التّسلسلِ التّاريخي لأيٍّ من مؤلّفي السّيرة.

والاعتمادُ على طريقةِ تقديمِ المواد في صحاحِ الأحاديثِ يعدّ، كذلك، أكثرَ إشكاليّةً، وكما بيّن محمّد قاسم زمان، أنّ جُمّاعَ الحديثِ لم يحاولوا أن يقدّموا سرداً ثابتاً للأحداثِ في مصنّفاتِهم[5]؛ فقد جمعوا المرويّاتِ التي كانت على صلةٍ

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 286.

2- غورك وشويلر، 272-280 ،Die altesten Berichte.

3- راجع ي. م. ب. جونز، "التّسلسلُ التّاريخي للمغازي"، 244 - 280.

4- ابنُ هشام، السّيرةُ النّبويّةُ، 2: 276.

5- محمّد قاسم زمان، "المغازي والمحدّثون"، 1 - 18، خاصّةً 6، 10.

بالحدثِ بطريقةٍ ما طالما كانت لديهم أسانيدُ موثوقةٌ. ربمّا حاولوا تقديمَ بعضِ التّرتيبِ التّاريخي، لكنّه لم يكن اهتمامَهم الأساسَ؛ لذا فإنّ أيّةَ محاولةٍ لاستنتاجِ بعيدِ المدى من الموقعِ التّاريخي الذي توجدُ فيه المرويّةُ في مصنّفٍ للأحاديثِ ستبدو لا مبرّر لها.

أخيراً، تستند حجّةُ شوماخر إلى الافتراضِ الذي يقول إنّ الهجرةَ إلى الحبشةِ كانت حدثاً مستقلّاً، ففي فترةٍ محدّدةٍ من الزّمنِ غادرَ عددٌ من المسلمين معاً ثمّ عادوا أخيراً، وفي حين أنّ ذلك غير مستحيلٍ، إلّا أنّه غير مؤكّد، على الإطلاق، وسيكونُ من المعقولِ تماماً الافتراضُ أنّ الهجرةَ كانت بالأحرى عمليّةً حدثت في فترةٍ زمنيّةٍ محدّدةٍ، وهذا ما سيفسّر لنا الخلافَ الواضحَ حول متى حدثَت؟، وهل عاد المسلمون إلى مكّةَ أو ذهبوا إلى المدينةِ من الحبشةِ.

ومهما كان الأساسُ التّاريخي، فإنّ المرويّاتِ التي تعود إلى الزّهري - عروةَ تترك أخيراً مع احتمالين في تفسيرِ اختلافاتها: سواء اقتبس ابنُ إسحاقَ جزءاً، فقط، من مرويّةٍ طويلةٍ من الزّهري، وغيّر نصَّ المرويّةَ (بعدم الإشارةِ إلى الحبشةِ)، واقتبسَ البقيّةَ من مرويّةٍ بإسنادٍ مختلف، أو أنّ معمّراً وعقيلاً ويونس (أو رواتهم الخاصّين) قد دمجوا قصصاً مختلفةً من مصادرَ متعدّدةٍ من دون ذكرِها، وحذفوا بعضَ الأسانيدِ ليخلقوا انطباعاً بأنّ كلَّ الأجزاءِ تعود إلى الزّهري - عروةَ، بينما النّسختان الأخريان هما كذلك من دون ذكرِها. وكلا السّيناريوهين ينطوي على بعضِ التّلاعبِ المتعمّدِ للنّصِّ، لكن السّيناريو الثّاني يتطلّب على الأقلِّ ثلاثةَ أشخاصٍ يكتمون عمداً مصادرَهم الحقيقيّةَ.

وحين نأخذ بعينِ الاعتبارِ النّتائجَ المترتبةَ من تقييم مدوّناتِ عروةَ بالكاملِ، سيبدو لنا، على نحو أكثر ترجيحاً، أنّ ابنَ إسحاقَ هو منَ قامَ بالتّغييراتِ؛ إذ يمكن رؤيةُ ابنِ إسحاقَ في حالاتِ أخرى، وقد قام بتغييراتٍ في المرويّاتِ التي ينقلُها عن الزّهري - عروةَ؛ على سبيل المثالِ، يبدو أنّه أعطى عليًّا دوراً أكبرَ في روايةِ صلحِ الحديبيّةِ[1]. في حين أنّ معمّراً، من جهةٍ أخرى، يبدو راوياً أكثرَ موثوقيّةً.[2]

1- راجع غورك، "المرويّاتُ التّاريخيّةُ عن الحديبيّةِ"، 260.
2- راجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 250.

وثمّة نقطةٌ أخرى تشيرُ إلى أنّ التّغييراتِ قد تكون، أيضاً، على يدِ ابنِ إسحاقَ، كما في تقديمِ الاتّفاقِ بين أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة في نسخٍ مختلفة؛ ففي النّسخ التي تروى بإسنادٍ عن معمّر وعقيل ويونس أنّ أبا بكرٍ هو من خرقَ الاتّفاقَ مع ابنِ الدُّغنة حين صلّى علانيّةً، على الرّغم من أنّه قبِلَ بألّا يفعل ذلك منذ البدايةِ، بينما في نسخةِ ابنِ إسحاقَ، ليس هنالك من اتّفاقٍ على ألّا يصلّي أبو بكرٍ علانيّةً، لكن ابنَ الدُّغنة لم يكن راضياً على عقدِ اتّفاقٍ وطلبَ من أبي بكرٍ إلغاءَه.

وبالاستنادِ إلى مبادئ نقدِ المتنِ، سيكون من السّهلِ المحاججةُ بأنّ نسخةَ ابنِ إسحاقَ قد شكّلت مثالاً على النّزعةِ العامّةِ لإظهارِ المسلمين الأوائل في أفضل صورةٍ والكفّار في صورةٍ أكثر سوءاً، وفي حين أنّه من الصّعبِ العثورُ على السّببِ الذي جعلَ النّسخةَ الأخرى تقدّم أبا بكرٍ على أنّه هو من خرقَ الاتّفاقَ إن لم يكن ذلك هذا هو الحالُ في القصّةِ الأصليّةِ.(1)

علاوةً على ذلك، لو عدنا إلى التّقديم المطوّلِ لعبدِ الرّزاق لمجموعِ مرويّاتِ الهجرةِ، فلن نجدَ الانطباعَ بأنّ معمّراً أوَ عبد الرّزاق قد حاولا اخفاءَ الأسانيدِ، بل العكس، وضعت علاماتٌ بوضوحٍ على عدّةِ مقاطعَ، ولو قمنا بمقارنتها مع النّسخِ ذات الصّلةِ لدى عقيل ويونس، فضلاً عن الاقتباساتِ القصيرةِ من تلك النّسخِ، فسنلاحظ أنّ الأسانيدَ ثابتةٌ نوعاً ما، وقد رأينا بالفعلِ أنّ الجزءَ الأوّل من المجموعِ الذي يصفُ الأحداثَ التي قادت إلى هجرةِ بعضِ المسلمين إلى الحبشةِ، تعود عادةً إلى الزّهري، فقط. وقصّةُ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة وقصّةُ الهجرةِ تعود دوماً عن طريقِ الزّهري إلى عروةَ - عائشةَ، بينما قصّةُ الوصولِ إلى المدينة تعود دوماً عن طريقِ الزّهري إلى عروةَ، فقط، في حين، لا يروي ابنُ إسحاقَ، من جهةٍ أخرى، وقصّة أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة بإسنادٍ عن عائشةَ، إنّما يرفعها، فقط، إلى عروةَ.

وبالأخذِ بكلٍّ هذه النّتائج بنظرِ الاعتبارِ، سيبرز تفسيرٌ معقولٌ لدمجِ عروةَ

1- راجع م. ن.، 62.

لبعضِ القصصِ في سردٍ موحَّدٍ، جعل من عائشةَ مصدرَه. ويبدو أيضاً أنّه تناول وصولَ محمّدٍ إلى المدينةِ في تدريسِه، لكنّه لم يدَّعِ أن هذه المعلومةَ من عائشةَ. وسواء أكان عروةُ قد دمجَ، فعلاً، هذه القصّةَ في روايةٍ زعم أنّه سمعها من عائشةَ أو أنّها من فعلِ الزّهري، فإنّه لا يمكننا الجزمُ بذلك. وعلى ما يبدو، أنّ الزّهري أضافَ، أيضاً، إلى هذه القصّةِ، على سبيل المثالِ، الملخّص الاستهلالي للوضع في مكّةَ النّاتجِ عن هجرةِ بعضِ المسلمين إلى الحبشةِ وبعض التّعليقات. ولا يمكننا القولُ، أيضاً، إن كان، بالفعلِ، قد ربط هذه الإضافاتِ مع سردِ عروةَ أو إنّها من فعلِ معمّرٍ، فقط، وأخيراً، أسهم معمّر، كذلك، بزوجٍ من التّعليقاتِ الإضافيّةِ.

لكن لماذا لم يقتبس ابنُ إسحاقَ القصّةَ كلّها بإسنادٍ عن الزّهري، بل تعامل، فقط، مع الجزءِ المتعلّق باتّفاقِ أبي بكرٍ وابنِ الدُّغنة، لا نعرف حقًّا. ربمّا لم يسمع القصّةَ كلّها من الزّهري، ثمَّ لم تكن له الصّلاحيّةُ بروايةِ القصّةِ برمّتها، وعلى أيّةِ حالٍ، من المرجّحِ جدًّا أنّه تبنّى القصّةَ، مع حذفِ الإشارةِ إلى الحبشةِ وتقديمِ أبي بكرٍ في أفضلِ صورةٍ.

واحدةٌ من اتّهاماتِ شوماخر التي تُرفض كلّيًّا هي أنّنا قد اختلقنا أسانيدَ "لمضاعفة خطوطِ الرّوايةِ[1]." وهو يجادلُ أنّنا استعملنا مرويّةَ الهجرةِ التي لدى ابنِ إسحاقَ بأخذها من "شخصٍ غيرِ موثوقٍ به" (ابن هشام)، أو من محمّدِ بن عبد الرّحمن (الطّبري) لتوثيقِ هذه المرويّةِ من الزّهري، ولذا اختلقنا هذا الإسنادَ: ابن إسحاقٍ - الزّهري - عروةَ لقصّةِ الهجرةِ التي لا أساسَ لها[2]. لكن الحقيقةَ أنّنا لم ندّعِ، إطلاقاً، أنّ ابنَ إسحاقَ اقتبس عن الزّهري قصّةَ الهجرةِ. صحيحٌ أنّنا قلنا "إنّ النّسخةَ التي دوّنها ابنُ إسحاقَ (150/ 767) تروي نفسَ القصّةِ، لكن بصياغةٍ مختلفةٍ، كلّيًّا"[3] قد تُفهم بشكلٍ خاطئٍ بالإشارةِ إلى القصّةِ برمّتها- ويبدو أنّ شوماخر وقعَ في ذلك. وستوضّح الفقرةُ التّاليةُ، بشكلٍ جلي، أنّ هذا ليس هو ما ادّعاه غورك وشويلر:

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 299.

2- م. ن.، 298 - 299.

3- غورك وشويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى"، 218.

"قدّم ابنُ إسحاقَ الجزء الأوّل، فقط، من القصّةِ (الذي تناولَ الاتّفاقَ مع ابنِ الدُّغنة)، بإسنادٍ عن الزّهري - عروةَ، بينما الجزءُ الثّاني (قصّةُ الهجرةِ نفسِها) يرويها ابنُ إسحاقَ، سواء بإسنادٍ عن (شخصٍ ليس محلّ ثقةٍ) - عروة (لدى ابنِ هشام) أو محمّد بن عبد الرّحمن بن عبدِ اللهِ التّميمي - عروة (لدى الطّبري). وبذاً دمجَ ابنُ إسحاقَ في خبرِه نسخةَ الزّهري منقّحةً مع تنقيحٍ ثالثٍ سنسمّيه تهذيب محمّدِ بن عبد الرّحمن".[1]

وبذا لم يتّخذ غورك وشويلر نسخةَ ابنِ إسحاقَ دليلاً على أنّ الزّهري قد روى كلًّا من قصّتي ابنِ الدُّغنة والهجرةِ، لكنّهما رأيا أنّ الدّليلَ على هذه الصّلة موجودٌ من خلالِ نسخِ معمّر وعقيل ويونس، كما شرحَ آنفاً. واعتبرا، أيضاً، أنّ نسخةَ قصّةِ الهجرةِ التي اقتبسها ابنُ إسحاقَ تعدّ دليلاً إضافيًّا على أنّ عروةَ قد روى، بالفعلِ، هذه القصّةَ، على الرّغم من الاختلافِ في الإسنادِ؛ فالنّصُّ الحقيقي للمرويّةِ هو نفسه في نسختي ابنِ هشام والطّبري، وربّما يكون الأخيرُ، ببساطة، قد اختصرَ في الإسنادِ أو أنّ ابنَ هشامٍ قد أهملَ الاسمَ لسببٍ ما. وعلى أيّةِ حالٍ، يبدو أنّ ابنَ إسحاقَ ادّعى- على الرّغم من اخفائه ربّما لمصدرِه المباشرِ- أنّ المرويّةَ، بالأساسِ، عن عروةَ. وبمقارنةِ للنّصوصِ مع ما لدى الزّهري (في نسختي معمّر وعقيل) والرّسالةِ المنسوبةِ لعروةَ ستجعل ذلك قابلاً للتّرجيحِ. لكن لم يتّخذ غورك وشويلر هذه المرويّةَ دليلاً على نسخةِ الزّهري، إطلاقاً؛ وبذا فإنّ شوماخر يجادلُ ضدّ موقفٍ زائف.

ربمّا يكونُ الجزءُ الأهمُّ من دراسةِ شوماخر هو تحليلهُ لرسائلِ عروةَ التي يُزعم أنّه كتبها إلى أحدِ خلفاءِ بني أميّةَ. ويتضمّن بعضُها حكاياتٍ طويلةً عن أحداثٍ مختلفة من حياةِ محمّد[2]، تعاطى معها كثيرٌ من الباحثين بوصفِها وثائقَ تاريخيّةً، لكن شوماخر أبدى استغرابَه من أنّه حتّى الباحثون المعروفون بالنّقدِ لم يثيروا شكوكاً، على ما يبدو، بشأنِ صحّةِ هذه الرّسائلِ، فبدأ بعرضِ انتقاداتِه الأولى، التي يمكن تلخيصُ حججِه الرّئيسةِ فيها كما يأتي:

1- م. ن.

2- رسالةٌ واحدةٌ قصيرةٌ جدًّا. وعن هذه الرّسالةِ وأصالتِها انظر تباعاً الفصلَ الخاصَّ بالطّعنِ بعائشةَ، 35 و157.

1) الرسائل، فقط[1]، أو عمليًا، فقط[2]، وثّقها الطّبري؛ فباستثناءِ رسالةِ الهجرةِ، لم توثّق أيّةُ رسالةٍ في أيِّ مصدرٍ إسلامي مبكّر.[3]

2) الأسانيد التي قدّمها الطّبري تنطوي على إشكاليّاتٍ كبيرةٍ: فقد سمّى الطّبري، في تفسيرِه، سنداً واحداً، فقط، (عبد الوارث) من الذين تلقّى المعلومات عنهم، بينما سمّى، في تاريخه، سنداً ثانياً (علي بن نصر). وهذه الحقيقةُ كان قد فسّرها فون شتولناجل بافتراضِه أنّ الطّبري كتبَ تاريخَه بعد "التّفسير"، وأنّه اطّلع، أيضاً، على الرّسائلِ عبر سندٍ ثانٍ، في ذلك الوقتِ. وهذا الرّأي يتجاهل حقيقةَ أنّ الطّبري يؤكّد، في تفسيرِه، أنّه قد اطّلع على الرّسالةِ بإسنادٍ مختلف كليًّا يعود عن طريقِ أبي الزّنادِ إلى عروةَ والذي لم يذكره في تاريخه. وهذا يدلّل، بالأحرى، على أنّ "التّفسير" عملٌ لاحقٌ. فضلاً عن ذلك، يشارُ في هذه النّسخةِ إلى أنّ مستلمَ الرّسائلِ هو عبدُ الملكِ بن الوليدِ[4]. ويفترضُ شوماخر أنّ الأسانيدَ المضافةَ من قبل الطّبري ربّما "تعكسُ استراتيجيّتين مختلفتين لدعمِ مرويّةٍ رأى الطّبري نفسُه أنّ لها تاريخَ روايةٍ ضعيفًا."[5]

3) هنالك قطعةٌ صغيرةٌ جدًّا من رسالةٍ عن الهجرةِ ضمّنها ابنُ حنبل في مسندِه، لها إسنادٌ مشابهٌ عن عبدِ الصّمدِ، إسناد الطّبري الثّاني، انتهاءً بعروةَ، وبحسبِ شوماخر، من المحتملِ أنّ الطّبري وسّع في الرّسالةِ المختصرةِ عن عبدِ الصّمدِ وابتدعَ رسائلَ جديدةً عزاها إلى عروةَ.[6]

4) إن يكن عروةُ قد كتبَ هذه الرّسائلَ، فسيكونُ من الصّعبِ فهمُ لماذا لم يتطرّق العلماءُ الآخرون إلى ذكرِها- فهذه الرّسائلُ، لو كانت موجودةً، لكانت مصدراً مهمًّا للزّهري وابنِ إسحاقَ وآخرين- لكن لم يذكرها أيٌّ من العلماءِ المبكّرين.[7]

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 278 - 284.

2- م. ن.، 273 - 281.

3- م. ن.، 280.

4- م. ن.، 277 - 278.

5- م. ن.، 279.

6- م. ن.، 296.

7- م. ن.، 276.

5) أظهرَ باحثون آخرون أنّ إيرادَ الرّسائلِ لتكون موضوعاتٍ أدبيّةً شائعةً Topos في التّقليدِ التّاريخي الإسلامي والإغريقي-الرّوماني، فضلاً عن ابتداعِها كان منتشراً، ممّا يستدعي مقاربةً دقيقةً جدًّا لأخذِها بنظرِ الاعتبارِ.[1]

6) إنّ محتوى الرّسائلِ غيرُ منسوبٍ إلى عروةَ في بقيّةِ المصادرِ.[2]

7) الرّسائلُ، على العكسِ من دستورِ المدينةِ، لا تتعارضُ مع المرويّاتِ اللّاحقة. في حين أنّ هذا التّعارضَ مع المرويّاتِ اللّاحقةِ فيما يتعلّق بدستورِ المدينةِ يفسّر ضعفَ توثيقِها ويُضفي عليها مصداقيّةً، أيضاً، لكن لا يمكنُ قولُ الشّيءِ نفسه بالنّسبةِ لرسائلَ عروةَ.[3]

ولنفحص هذه الحججَ على نحو دقيقٍ.

1 و2 - من الصّحيحِ أنّ الرّسائلَ لم توثّق على نحو واسعٍ، لكنّ كتابي الطّبري لم يكونا المصدرين الوحيدين اللذين ذكراها. وكما لاحظَ شوماخر نفسُه، فقد اقتبس ابنُ حنبلٍ جزءاً صغيراً من رسالةٍ عن الهجرةِ تعود، أيضاً، إلى عبدِ الصّمدِ، وهو الحلقةُ الثّانيةُ في إسنادِ الطّبري.

أمّا حجّةُ شوماخر بأنّ الطّبري ربّما أضافَ إسناداً من عنده عن طريقِ أبي الزّنادِ ليعزّز مرويّةً لم يقتنع بها: فلو أراد الطّبري أن يفعلَ ذلك، لِمَ لَمْ يقتبس النّصَّ بتفاصيلهِ الكثيرة؟ ولماذا توجّب عليه أن يعنونه إلى مخاطبٍ آخرَ؟ فهذا من شأنِه أن يضعفَ من مكانةِ النّصِّ الأصلي بدلاً من أن يعزّزها. ولماذا وجب عليه أن يذكرَ هذا الإسنادَ، فقط، في حالةِ الهجرةِ ولم يذكره في أيّةِ رسالةٍ أخرى؟ فهذا يبدو أقلَّ منطقيًّا.

من المرجّحِ جدًّا، أنّ الطّبري مطّلعٌ على الرّسالةِ، بالفعلِ، في نسخةٍ تعود إلى عروةَ عن طريقِ أبي الزّنادِ- بغضِّ النّظرِ عمّا إذا كانت هذه الرّسالةُ قد كتبها عروةُ أو انتحلت لاحقاً. وهذا ما تؤكّده حقيقةُ أنّ مقطعاً من رسالةٍ أخرى- عن فتحِ مكّةَ- في نسخةِ أبي الزّنادِ قد اقتبسه ابنُ حجرِ العسقلاني بإسنادٍ عن عمرَ بن شبّةَ[4] في "كتاب مكّةَ" المفقود، وليس هنالك من سببٍ للشّكِّ بهذا

1- م. ن.، 279 - 280.

2- م. ن.، 280.

3- م. ن.، 275 - 276.

4- راجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 229-230.

الأمرِ. وكما في حالةِ الرّسالةِ التي اقتبسها الطّبري بإسنادٍ عن أبي الزّنادِ، فهذه الرّسالةُ، أيضاً، معنونةٌ إلى الوليدِ وليس إلى عبدِ الملكِ، وهي متقاربةٌ في المحتوى والصّياغةِ للمقاطعِ الخاصّةِ في الرّسائلِ المعنيّةِ في تهذيبِ هشامِ بن عروةَ، لكنّها تظهرُ بعضَ الاختلافاتِ.

وعلى الرّغمِ من أنّ توثيقَ الرّسائلِ يبقى ضعيفاً، لكن ثمّة الكثير من الدّلائلِ بأنّه، على الأقلّ، بعض رسائلِ عروةَ قد رويت في نسختين منقّحتين في زمنِ ابنِ حنبل (241/ 855) وعمرَ بن شبّةَ (262/ 876)، أي من جيلٍ إلى جيلين قبل الطّبري. وهكذا فإنّ النّقطةَ الأولى من حججِ شوماخر ليست صحيحةً؛ فأسانيدُ الرّسائلِ في نسخةِ هشام كما يذكرُها ابنُ حنبل والطّبري مطابقةٌ للأجيالِ الأولى (هشام - ابن العطّار - عبد الصّمد)، وكذلك الأسانيد التي لدى الطّبري وابن حجر في النّسخِ الخاصّةِ بأبي الزّنادِ (أبو الزّناد -ابن أبي الزّنادِ - ابن وهب). لذا، فلو افترضنا أنّ الرّسائلَ كانت منتحلةً، فسيكونُ ذلك في أواخرِ أيّام ابنِ وهب (197/ 812) وعبد الصّمد (حوالي 207/ 822).

3- إنّ رأيَ شوماخر الذي يقول إنّ الطّبري توسّع في الرّسالةِ التي اقتبسها عن ابنِ حنبل، ثمّ أضافَ رسائلَ أخرى من عندِه لا يبدو مقنعاً، كذلك. أولاً، يقول ابنُ حنبل، بوضوحٍ، أنّه اقتبسَ، فقط، جزءاً من الرّسالةِ، أي أنّ الرّسالةَ كانت أطولَ ممّا ضمّنه في مسندِه. ثانياً، لو كان الطّبري هو صاحبُ الرّسائلِ الطّوالِ فلِمَ لَمْ يكتبها بطريقةٍ تكون ملائمةً لكتابيه؟ فمعظمُ هذه الرّسائلِ تصفُ سلسلةً من الأحداثِ. لذا فالطّبري كثيراً ما يقتبس أجزاءً من رسالةٍ ثمّ يُكمل هذه التّفاصيلَ بموادَّ أخرى من مصادرَ مختلفة، قبل أن يبدأ باقتباسِ المقطع التّالي من الرّسالةِ. فلو ابتدعَ الطّبري الرّسائلَ، لماذا لم يقدّم رسائلَ قصيرةً ومركّزةً لا تتطلّب معالجةَ مقاطعَ منفصلةٍ من رسالةٍ معيّنةٍ بهذه الطّريقةِ؟ ثمّ إنّه يقتبسُ، أيضاً، مرويّاتٍ أخرى لا تتوافقُ مع الرّسائلِ. فلماذا يبتدعُ رسائلَ ليست مناسبةً لطبيعةِ مؤلّفاتِه ولا متوافقة مع موادِّه الأخرى؟

4- لو كان عروةُ، بالفعلِ، هو من كتبَ الرّسائلَ، فلماذا لم تذكرها شخصيّاتُ السّيرةِ في أقوالِهم؟ هذا سؤال جوهري، لكن الأجابةَ ربمّا تكمنُ في خصائصِ

الرّسائلِ. كما لاحظ شوماخر، بصوابٍ، أنّ ما دوّنه الطّبري (وابنُ حنبل وابنُ حجر) ليست نسخاً طبقَ الأصلِ من نصوصٍ مكتوبةٍ، لكنَّ أخباراً عن هذه الرّسائلِ كانت تُروى كبقيّةِ مرويّاتِ السّيرةِ. والرّسائلُ نفسُها- بافتراضِ أنّ عروةَ أرسلَها، بالفعلِ، إلى خليفةٍ أمويٍّ- كانت بعيدةً عن متناولِ علماءِ السّيرةِ، وبالتّالي فإنّ ما دوّنه الطّبري وآخرون يمكن أن يستندَ إلى ملحوظاتٍ أو نسخٍ من تلك الرّسائلِ، ربمّا احتفظَ بها عروةُ. وقد يبدو أنّه من غيرِ الشّائعِ الاحتفاظُ بأرشيفٍ من نسخِ الرّسائلِ، ولدينا دليلٌ لرسائلَ شكّلت، بوضوحٍ، نسخاً من أرشيفٍ شخصي، ولم تكن الرّسائلَ الأصليّةَ المرسلةَ. فهنالك برديّةٌ تضمّنت رسالتين من المرسلِ نفسه إلى شخصين مختلفين من صفحةٍ واحدةٍ[1]، يمكنُ تفسيرُها، فقط، بافتراضِ أنّها نسخٌ أرشيفيّةٌ شخصيّةٌ. فليس من غيرِ المحتملِ احتفاظُ عروةَ بأرشيفٍ من الرّسائلِ التي أرسلها. وبذا فإنّ هذه الرّسائلَ ستكون معروفةً، فقط، بين العلماءِ لو كان يتحدّث عنها في حلقاتِ العلمِ التي يتزعّمها. لكن حين يدرِّس عن الهجرةِ ومعركةِ بدرٍ أو موضوعٍ آخر من الذي كتبه في رسالةٍ، فلماذا يقتبسُ حرفيًّا من الرّسالةِ؟

تخيّل باحثاً، اليومَ، كتبَ مقالةً لم تنشَر بعد أو باباً في موسوعةٍ عن موضوعٍ محدّدٍ ثمّ درّسَ فصلاً عن الموضوعِ. سنفترضُ أنّ المحتوياتِ ستكون متشابهةً جدًّا، لكن باحثنا لن يكون بحاجةٍ إلى قراءةِ مقالته حرفيًّا في الصّفِّ. غير أنّه قد يقتبسُ منها حين يُطلب منه ذلك، أو ربّما يرسلُ المقالةَ إلى شخصٍ مهتمٍّ بالموضوعِ. وبالعودةِ إلى عروةَ، يبدو من المعقولِ، أنّه لم يشر، عادةً، إلى الرّسائلِ حين يدرِّس حول موضوعٍ ما، لكن ربمّا ابنُه هشامٌ - ومن المحتملِ أبو الزّنادِ- قد سألاه بشأنِ هذه الرّسائلِ. وممّا يبدو مقنعاً، أيضاً، أنّ ابنَه هشامًا قد ورثَ، فعليًّا، الأرشيفَ بعد وفاةِ عروةَ.

وبعد ذلك، في زمنِ هشامٍ وربمّا، أيضاً، في جيلٍ لاحقٍ، يبدو الاحتمالُ الأرجحُ أنّ هذه الرّسائلَ لم تكن تعتبرُ مهمّةً أو أكثرَ موثوقيّةً من المرويّاتِ

1- برديّاتُ نيسانا 77. تقدّم روبرت هويلاند بهذه المعلومةِ متفضّلاً. انظر بحثَه القادمَ "إعادةُ نظرٍ في برديّاتِ نيسانا 77" في مجلّة دراساتُ القدسِ في العربيّةِ والإسلامِ.

الأخرى. وعلينا أن نضعَ في الاعتبارِ، أيضاً، أنّ الرّسائلَ لم تُكتب، أصلاً، قبل 73/692، بعد تسليمِ عروةَ بالحكمِ الأموي بعد هزيمةِ أخيه عبدِ الله بن الزّبير، وربّما تؤرّخ من عقدٍ أو أكثر بعد الحدثِ. وبالتّالي، من المرجّح، أنّ عروةَ قد استغرقَ في التّدريسِ قبل أن يكتبَ هذه الرّسائلَ. وبالتّأكيدِ، كلّ هذه الاعتبارات تبقى مجرّدَ تخميناتٍ- لكنّها قد تزوّدنا بتفسيرٍ لماذا لم تكن هذه الرّسائلُ تُقتبس كثيراً كما يتوقّع المرءُ.

5- من الصّحيحِ، أنّ إيرادَ الرّسائلِ كان موضوعاً أدبيًّا شائعاً في تقاليدِ الكتابةِ التّاريخيّةِ الإسلاميّةِ والإغريقيّةِ-الرّومانيّةِ، وأنّ الرّسائلَ المنتحلةَ ليست غيرَ مألوفةٍ. مع ذلك، فالأدبُ الذي يدلّل به شوماخر لإثباتِ الخاصّيّةِ الإشكاليّةِ للرّسائلِ يشيرُ، جزئيًّا، على الأقلّ، إلى استعمالٍ مختلفٍ، كلّيًّا، للرّسائلِ في تقليدِ الكتابةِ التّاريخيّةِ. مثالٌ على ذلك، استعمالُ شوماخر لدراسةِ نوث للتّراثِ التّاريخي الإسلامي المبكّرِ[1]، فما درسَه نوث كان، في الحقيقةِ، رسائلَ شكّلت جزءاً من السّردياتِ التّاريخيّةِ للفتوحاتِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ، وقد جادلَ نوث، على سبيلِ المثالِ، أنّه، من غيرِ المقنعِ، أن يكونَ قادةُ الفتوحاتِ على تراسلٍ دائمٍ مع الخلفاءِ، وأنّ الخلفاءَ هم من يتّخذون القراراتِ العسكريّةَ في نهايةِ المطافِ، فقد رأى أنّ هذه الرّسائلَ كانت نتيجةً لميلٍ لاحقٍ لعزو درجةٍ من السّلطةِ المركزيّةِ للخلفاءِ لم تكن لديهم ربّما في زمنِ الفتوحاتِ.

وقد جادلَ بأنّ هذه الرّسائل، من النّاحيةِ العسكريّةِ، غيرُ منطقيّةٍ، كلّيًّا، بالنّظرِ إلى أنّ الخليفةَ لم يكن على اطّلاعٍ بالوضعِ على الأرضِ، وأنّ المراسلاتِ قد تستغرقُ، على الأقلِّ، من 3 إلى 6 أسابيعَ، خلالها سيتغيّر الوضعُ بالتّأكيدِ[2]. وفي حين أنّ نوث صرّح، بوضوحٍ، أنّ نتائجَه تحيل إلى هذا النّوعِ من الرّسائلِ، لكن شوماخر يهملُ الإشارةَ إلى القرنِ الأوّلِ ويأخذ باستنتاجِ نوث ليشير إلى كلِّ أنواعِ الرّسائلِ. وفي ما يلي المقاطع التي أهملها شوماخر، وضعنا خطًّا تحتها:

1- نوث، التّراثُ التّاريخي العربي المبكّرُ.
2- م. ن.، 76 - 87.

"مهمّتنا الأوّلى في هذه الأمثلة لن تكونَ تحديد ما إذا كانت الرّسائلُ رواياتٍ أدبيّةً أم لا، بل الأحرى ما إذا كانت وثائقَ أصليّةً أم لا. وحقيقةً، لستُ على درايةٍ بأيٍّ رسائل التّراثِ الخاصِّ بحقبةِ الخلافتين الأمويّةِ والعبّاسيّةِ التي يمكن أن تُنسب لها، بوضوحٍ، خصائص وثائقيّة. مؤكّداً مرّةً أخرى، أنّ هذا لا يعني أن لا أحد قد كتب أو راسلَ في حقبةِ الخلافة المبكّرةِ. لكن لو أردنا استعمالَ الرّسائلِ المرويّةِ دليلاً، فينبغي أن نفترضَ، بدءاً، أنّها غيرُ موثوقٍ بها، في حال لو أنّ أحداً وضع في اعتبارِه وجودَ نسخٍ حرفي أو مطابقٍ إلى حدٍّ كبيرٍ لنصٍّ وثائقي أُنتجَ في وقته، يمكن للمعنيين اللّاحقين نسبته إليه."[1]

ورسائلُ عروةَ، مع ذلك، -أكانت تاريخيّةً أم لا- من نمطٍ مختلفٍ، كليًّا؛ فهي ليست جزءاً من سردٍ تاريخي، إنّما تحتوي معلوماتٍ عن موضوعٍ مختلفٍ، تماماً (أعني حياةَ محمّد). ولا يمكن، ببساطةٍ، أخذ استنتاجاتِ نوث للإشارةِ إلى كلّ الرّسائلِ، كما دسّها شوماخر.

6- ببساطةٍ، ليس من الصّحيحِ أنّ محتوى الرّسائلِ المزعومةِ لعروةَ أنّها لم تدوّن بطريقةٍ مختلفةٍ بإسنادٍ إليه، فجزءٌ من محتوياتِ هذه الرّسائلِ مدوّنٌ في مرويّاتٍ أغلبُها يعود إلى ابنهِ هشام، وفي حالاتٍ أخرى جزءٌ من الرّسائلِ يتشابه في مرويّاتٍ منقولةٍ بإسنادٍ عن الزّهري[2]، أما ما هو صحيحٌ، على الرّغم من ذلك، فهو أنّه ليس كلّ العناصرِ المدوّنةِ في الرّسائلِ تتشابه في المرويّاتِ الأخرى، لكن في تحليلِها، تناول غورك وشويلر هذه العناصرَ كما تناول العناصرَ الأخرى التي تعود إلى مصدرٍ وحيدٍ، فقط: وقد جادلا بأنّ هذه العناصرَ لا يمكن أن تعودَ بوثوقٍ إلى عروةَ.

7- من الصّحيحِ، أنّ رسائلَ عروةَ ليست على تضاربٍ مع المرويّاتِ اللّاحقةِ كما عليه الحالةُ جزئيًّا مع دستورِ المدينةِ، لكن الرّسائلَ تختلفُ في عدّةِ اعتباراتٍ من المرويّاتِ الأخرى التي تعودُ إلى عروةَ (وإلى الأسانيدِ المبكّرةِ الأخرى للسّيرةِ)، فهي تحتوي على عناصرَ من المعجزاتِ أقلّ بكثيرٍ من المرويّاتِ التي

1- م. ن.، 84 - 85.

2- راجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 43 - 48، 74 - 75، 92-93، 227-229، 233 - 234.

تعود إلى عروةَ عن طريقِ الزّهري، على سبيل المثالِ؛ كما أنّها تحتوي أسماءً أقلّ بكثيرِ، وأقوالاً عن النّبي كثيراً ما تردُ بهذه الصّيغةِ "يُروى عن النّبي" من دون إسنادٍ كاملٍ، والتّفاصيلُ أقلُّ تشعُّباً ممّا عليه في المرويّاتِ النّظاميّة، وهنالك اقتباساتٌ قليلةٌ من القرآن. وهكذا، في حين أنّ المحتوى لا يتعارضُ مع المرويّاتِ الأخرى، لكن الأسلوبَ يتعارضُ؛ إذ يبدو أنّ الرّسائلَ احتفظَت بسماتٍ أدبيّةٍ بدائيّةٍ لم تكن الاتّجاهاتُ اللّاحقةُ قد بدأت بالتّأثيرِ فيها، كما في التّطورِ النّامي للقصصِ، والنّزعةِ للتّعريفِ بالأشخاصِ المجهولين، وتزايدِ الاهتمامِ بالمعجزاتِ، وتعاظمِ الإحالاتِ القرآنيّةِ، أو ربّما استمرّت في نطاقٍ محدودٍ جدًّا.[1]

وهكذا، فمعظمُ الحججِ التي قدّمها شوماخر ضدّ صحّةِ رسائلِ عروةَ لم تكن مقنعةً، ويبدو أنّ كتابةَ هذه الرّسائلِ في زمنِ الطّبري أو أسانيدِه المباشرين أمرٌ بعيدُ الاحتمالِ جدًّا. كما أنّ، على الأقلّ، لبعضِ المواضعِ في الرّسائلِ أوجهَ شبهٍ مع المرويّاتِ الأخرى المسندةِ إلى عروةَ، فمن المحتملِ أنّ الرّسائلَ بالفعلِ تعود إلى عروةَ، بطريقةٍ ما.

وهذا لا يعني أنّها رويت حرفيًّا، على العكسِ، يمكنُ استبعادُ ذلك، فعليًّا، من خلالِ مقارنةِ النّسخِ المختلفةِ للرّسائلِ الموجودةِ. ومن المحتملِ، تماماً، أنّه في أثناء الرّوايةِ أُهملت أجزاءٌ من الرّسائلِ وأضيفت أجزاء أخرى، قصديًّا أو عن غيرِ قصدٍ. فضلاً عن ذلك، فالعلاقةُ بين رسائلِ عروةَ والمرويّاتِ العائدةِ إلى أبي الأسودِ وموسى بن عقبةَ، والمتطابقة جزئيًّا في الصّياغة، ما زالت بحاجةٍ إلى تصنيفٍ[2]، تحديداً لهذا السّببِ جادلنا أنّه، فقط، تلك الأجزاء من الرّسائلِ ينبغي الافتراضُ أنّها عائدةٌ إلى عروةَ لتشابهِها مع المرويّاتِ الأخرى العائدة له.

كما رأينا، كان غورك وشويلر أكثرَ حذرا وتردُّدا في الاستنتاجِ بخصوصِ الموادِّ التي يمكنُ أن تعودَ لعروةَ أكثر ممّا ادّعاه شوماخر. ويمكن إثباتُ أنّ

1- راجع م. ن.، 264.

2- عن بعضِ الأفكارِ بهذا الصّددِ، انظر م. ن.، 66 – 68، 92-83، 235 – 236، 274.

كثيراً من الموادِّ عن الهجرةِ يمكن أن تعودَ إلى عروةَ، على نحو مقنعٍ، أكثر ممّا اعترفَ به شوماخر، وأنّ العديدَ من سيناريوهاتِ شوماخر المقترحةِ للانتحالِ المحتملِ يمكن رفضُها، بسهولةٍ.

ماذا عن تاريخيّةِ رواياتِ عروةَ عن الهجرةِ؟

في دراستنا، افترضنا أنا وشويلر أنّ المحتوياتِ المعادِ بناؤها لأخبارِ عروةَ "تعكسُ المخطّطَ العامَّ للأحداثِ على نحو صحيحٍ[1]." وهذا المخطّطُ لا ينبغي خلطُه مع الإطارِ الأساسي لمونتغمري وات، كما فعلَ شوماخر[2]، فقد جادلَ وات بأنّ الإطارَ الأساسي للسّيرةِ الذي يضمّ قائمةً من الغزواتِ، وقادتِها البارزين، والمشاركين فيها، ونتائجَها، ومعطياتِها التّاريخيّةَ، كان معروفاً لعامّةِ العلماء، وكان يروى، عادةً، من دونِ الإشارةِ إلى المصادرِ[3]، بالمقابلِ، يصفُ المخطّطُ العامُّ لغورك وشويلر الخطَّ الأساسَ لأحداثِ المرويّاتِ المعادِ بناؤها. وقد تحدّى شوماخر الرّأي الذي يقول إنّ أخبارَ عروةَ عن الهجرةِ قد تحتوي على حقائقَ تاريخيّةٍ بالإشارةِ إلى "مرويّاتِ الهجرةِ المبكّرةِ المدوّنةِ في برديّةِ وهبِ بن منبّه" والتي "تثير تساؤلاتٍ في جوانبِ روايةِ الهجرةِ العرويّةِ جميعها، تقريباً".[4]

تعود البرديّةُ إلى 229ه، وهذا ليس تاريخاً مبكّراً، على الإطلاقِ[5]، صحيحٌ، أنّ هذه البرديّةَ تعود إلى وهبِ بن منبّه من خلالِ الإسنادِ، لكن لماذا أقرّ شوماخر بصحّةِ نسبتها إلى عروةَ، على الرّغمِ من كونها معزّزةً، فقط، في مصدرٍ وحيدٍ وبإسنادٍ مفردٍ؛ فالقصّةُ المعروضةُ في البرديّةِ تمثّل نسخةً أسطوريّةً للهجرةِ، تحتوي على عناصرَ عديدةٍ من المعجزاتِ (بخلافِ النّسخةِ التي يرويها عروةُ). إنّ وجودَ مرويّاتٍ كالتي تُنسب إلى وهبٍ تظهرُ، فقط، أنّه

1- غورك وشويلر، "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأولى"، 220.

2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 270.

3- وات، "الموادُّ النّصيّةُ التي وظّفها ابنُ إسحاقَ"، 34-23، هامش 27؛ و"موثوقيّةُ مصادرِ ابنِ إسحاقَ"، 31 - 43، 32 - 35. وقد أظهرَ شويلر خطأ ذلك: Character und Authentie، 16؛ راجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 4.

4- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 302.

5- خوري، " Der Heidelberger Papyrus des Wahb b. Munabbih"، 558.

بالتّوازي مع المرويّاتِ "التّاريخية" توجد، أيضاً، مرويّاتٌ "غيرُ تاريخيّةٍ"، وأنّ الرّوايةَ العلميّةَ، كما مارسَها عروةُ وتلامذتُه، كانت موفّقةً، تماماً، (على الرّغم من عدم اكتمالِها)، في الاحتفاظِ بالمرويّةِ مجرّدةً من التّداخلاتِ الأسطوريّة[1]. ويمكننا عكسُ حجّةِ شوماخر بالقولِ إنّ دراسةَ المرويّاتِ المنسوبةِ إلى وهبٍ تظهر مدى جودةِ مرويّاتِ عروةَ بالمقابلِ.

بداياتُ الوحي: حكايةُ اقرأ (غريغور شويلر)

تعامل شوماخر بتعميميّةٍ[2] مع تناولي لتجربةِ نزول الوحي لأوّلِ مرّةٍ على محمّدٍ[3]، وخاصّةً فيما يتعلّق بالتّقليدِ الإسلامي الذي يعيدُ معظمَ أهمِّ الرّواياتِ ذاتِ الصّلةِ بسورةِ العَلَقِ، التي كانت أوّلَ ما وحي به، إلى الزّهري - عروةَ (- عائشةَ)، أو ما يسمّى بحكايةِ اقرأ، وهو يشكّل جزءاً من مدوّناتِ مرويّاتِ السّيرةِ التي تعود إلى عروةَ[4]. يصف شوماخر حزمةَ الإسنادِ التي نظمتها على أنّها "مثيرةٌ للإعجاب، حقًّا"[5]؛ لأنّها تظهر بوضوحٍ أنّ الزّهري هو المصدرُ المحتملُ للمرويّةِ الخاصّةِ بالتّجربةِ الأوّلى لمحمّدٍ مع الوحي. وحتّى الآن، هو على توافقٍ معي. لكنّه، على العكسِ مني، يرى أنّ الطّبيعةَ الدّقيقةَ لما يمكن أن يعلّمه الزّهري لتلامذته عن هذا الحدثِ المحوري ليست واضحةً، تماماً. ففي حين أنّني اتّخذتُ من النّسخةِ الطّويلةِ للقصّةِ- كما حفظها عبدُ الرّزاقِ (- معمّر الزّهري - عروة)، والبُخاري ومُسلم[6] - أنموذجاً أصليًّا a-chetype للسّردِ، أمّا بحسبِ شوماخر فهناك بعضُ الرّواياتِ الأخرى للحدثِ مرويّةٌ عن الزّهري، تبتعد كثيراً عنها إلى الدّرجةِ التي تثير الشّكَّ المنهجي في ما إذا كانت كلّها يمكن أن تؤطّرَ بحزمةِ الإسنادِ نفسِها.

1- راجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 269.
2- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 303 - 321.
3- شويلر، Character und Authentie، 59-117 (= سيرةُ محمّدٍ، 38 - 79).
4- راجع غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 22-37.
5- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 304.
6- عبدُ الرّزاق، المصنّف مج 5، 321 - 324. ولمزيدٍ من المراجعِ انظر "المدوّنات" (= ملحق 1) في: شويلر، Character und Authentie، 171 (= سيرة محمّد، 124).

يشيرُ شوماخر، هنا، إلى نسختين قصيرتين مرويتين عن ابنِ إسحاقَ[1] وابنِ سعد[2] على التّعاقب؛ ويعدّهما "متطابقتين"[3]. لكنّهما ستصبحان، فيما بعد، في دراستِه، "متشابهتين جدًّا" "ومتطابقتين تقريباً!" [4]، متمسكاً بهاتين النّسختين القصيرتين على أنّها نسخاً أصليّةً، "ورثها" الزّهري من تقليد إسلامي مبكّرٍ، ودرّسها في البدءِ لتلامذتِه، وستكون النّسخةُ الطّويلةُ، أيضاً، من تأليفه الخاصّ ربمّا، اختلقها على أساسِ هذا الخبرِ الموجزِ الذي انتفعَ منه، فضلاً عن المرويّاتِ الأخرى التي اكتشفها لاحقاً، ثمّ نشرها لاحقاً في أثناء نشاطاته التّعليميّة. يرى شوماخر أنّ افتراضَه تؤكّده حقيقةُ أنّه إلى جانبِ الزّهري وهشام بن عروةَ قد نشرَ نسخةً قصيرةً، يزعمُ أنّها مشابهةٌ جدًّا مع الخاصّةِ بالزّهري، بإسنادٍ عن والدِه، عروةَ. [5] وكلُّ النّسخِ الثّلاث تمسّك بها شوماخر على أنّها لها الأصل نفسه.

لماذا هذا التّفسير؟

أوّلاً: يرغب شوماخر بإثباتِ أنّه في الجيلِ السّابقِ للزّهري، أي في زمنِ عروةَ، لم يكن لأجزاءِ من نسخةِ الزّهري الطّويلةِ، التي افترضَ أنّها أضيفت لاحقاً، وتبلورت كليًّا، بالفعلِ، من وجودٍ بعد[6].

ثانياً: من المحتملِ، أنّه أرادَ- بحسبِ فرضيّةِ ي. روبن-[7] إظهارَ أنّ نسخةَ الزّهري الأصليّةَ، ومرويّةَ عروةَ، بما تستندُ إليه من حجّةٍ، تحتوي، فقط، رؤى محمّد البصريّةَ والسّمعيّةَ (أي، الموتيفات التّوراتيّة)، وليس البلاغةَ القرآنيّةَ (على سبيلِ المثالِ، لم يُذكر موتيف الأفق، أي رؤى الملاكِ من سورتي النّجم والتّكوير، ولم تُذكر سورةُ العلقِ بوصفِها أوّل ما أُوحي به). والتّطورُ من النّسخَةِ القصيرةِ إلى الطّويلةِ يصبح بذلك دليلاً على فرضيّةِ روبن الخاصّةِ بعمليّةِ القرأنةِ التي

1- ابنُ هشام، سيرةُ سيّدنا محمّد رسول الله، مج 1، 151.
2- ابنُ سعدٍ، الطّبقات، مج1، ج1، 129؛ البلاذري، أنساب، مج1/ج1، 259. (رقم 71).
3- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 305.
4- م. ن.، 306، 311.
5- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 307.
6- م. ن.، 306.
7- روبن، عينُ النّاظر، 110-108.

هيمنت على المرويّاتِ المتعلّقةِ ببداياتِ الوحي (وغيرها كذلك).[1]

تبنَّيت بالمقابلِ الرّأي الذي يقول إنّ ابنَ إسحاقَ اختصرَ روايةَ الزّهري لأغراضه الخاصّة (اقتبسَ ابنُ إسحاقَ الجملَ الأربعَ الأولى أو نحو ذلك من نسخةِ الزّهري الطّويلةِ)[2]. وقد استندَت، منطقيًّا، إلى الملاحظةِ التي تقول إنّ ابنَ إسحاقَ بعد اقتباسه هذا قدّم نسخةً طويلةً من القصّةِ (تعود إلى وهبِ بن كيسان - عُبيد بن عُمير)، وكانت حجّتي: أنّه قد لجأ إلى الاختصارِ لأسبابٍ تنقيحيّةٍ ليتجنّب التّكرارَ (أو الإطنابَ). - وهنا، ينبغي الاعترافُ بأنّ الاحتمالين قائمان: نشرُ نسختين مختلفتين للزّهري من جهةٍ، واختصارُ النّسخةِ الطّويلةِ لابنِ إسحاقَ من جهةٍ أخرى.

بخصوصِ الاحتمالِ الأوّل فإنّ مناقشةَ شوماخر له ضعيفةٌ، ويمكن حتّى أن تنقلبَ ضدّه؛ فهو يجادل لو أنّ فكرتي للاختصارِ صحيحةٌ، فسيكون من الصّعبِ تفسيرُ لماذا قام ابنُ إسحاقَ وابنُ سعدٍ باختصارِ الرّوايةِ بطريقةٍ مطابقةٍ.[3]

لكنّ الاختصارين ليسا متطابقين، على الإطلاقِ، كما يدّعي شوماخر؛ فابنُ سعدٍ يقتبس، على نحو أساسٍ، أكثرَ قليلاً من النّسخةِ الطّويلةِ[4] ممّا فعل ابنُ إسحاقَ[5]. ففي حين أنّ الأخيرَ يورد الجملَ الأربعَ الأولى أو نحو ذلك من النّصِّ، ويختمُها بالاعتكافِ الذي آثره النّبي، فإنّ ابنَ سعدٍ يستشهدُ بعددٍ أكثرَ من الجملِ؛ فهو يروي، فضلاً عن ذلك، أنّ محمّداً زار جبلَ حراء، وقام بالتّحنّثِ لعدّةِ ليالٍ، ثمّ عاد بعد ذلك إلى خديجةَ للرّاحةِ والتّموينِ، ثمّ في النّهايةِ جاءَه (الحقّ) في حراء. وهذا يظهرُ أن لديَّ "مزاعمِ مرتجلة"، بحسبِ شوماخر، بأنّ اختصارَ ابنِ سعدٍ وابنِ إسحاقَ، بشكلٍ مستقلٍّ، لخبرِ الزّهري الطّويلِ أو ما يمكن تسميتُه بالنّسخةِ الأصليّة[6]، أمرٌ بعيدُ الاحتمالِ، كلّيًّا، لكنّه، فعليًّا، من المحتملِ جدًّا.

بالاستنادِ إلى فرضيّتِه، كان على شوماخر أن يفترضَ أنّ الزّهري لم يوزّع

1- م. ن.، 313-307.

2- شويلر، Character und Authentie، هامش 75. (= سيرةُ محمّد، 48).

3- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 305، 306.

4- ابنُ سعد، الطّبقاتُ، مج1، ج1، 129؛ البلاذري، أنساب، مج1/ج1، هامش 259. (رقم 71).

5- ابنُ هشام، سيرةُ سيّدنا محمّد رسول الله، مج 1، 151.

6- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 313.

اثنتين، فقط، بل على الأقلّ ثلاث نسخ قصيرةٍ مختلفةٍ من الرّوايةِ. وبالتّأكيدِ، هذا ليس مستحيلاً- فهناك، في الحقيقةِ، عدّةُ نسخٍ قصيرةٍ من الرّوايةِ، ونسخة متوسّطة الطّولِ، أيضاً[1]، وكلّها، نظريًّا، يمكن أن يكونَ الزّهري قد اختصرَها- على الرّغم من أنّه غيرُ محتملٍ إلى حدٍّ بعيدٍ.

هذا، علَى الأقلّ، في حالةِ ابنِ سعدٍ، اختصار للنّصّ من قبلِه هو البديلُ الأكثرُ احتمالاً، وإنّ عدمَ ذكرِ سورةِ العَلَق كونها الرّسالة الأولى متوقّع في هذا الموضعِ كما توضّحه الملحوظةُ الآتيةُ: في الفصلِ المعني يتناول ابنُ سعدٍ (ذكر نزولِ الوحي على رسولِ الله)، فقط،- وهو عنوان الفصل، أيضاً- ولم يحدّد، كذلك، في هذا الفصلِ أيّةَ سورةٍ على أنّها هيَ الأولى. وهذا لسببٍ وجيهٍ، وهو لأنّ ذكر أوّل ما أوحي به للنّبي من القرآنِ هو موضوعُ الفصلِ اللّاحقِ (ذكر أوّل ما نزل عليه من القرآن)، وقد احتفظَ بها لذلك! بالمقابلِ، ثمّة نسخةٌ أخرى (اختُصِرت، بطريقةٍ أخرى) من روايةِ الزّهري سميّت فيها سورةُ العَلَقِ أوّلَ ما أُوحي به موجودةٌ في الفصلِ الذي ذُكِر للتّو؛ وقد انتشرَت، على الفورِ، بوصفِها الرّوايةَ الأولى[2].

يمكن القولُ باختصارٍ، بخلافِ ادّعاءاتِ شوماخر، أنّه من المحتملِ جدًّا أنّ ابنَ سعدٍ قدّم نسخاً مختصرةً على غرارِ ابنِ إسحاقَ، من خلالِ اختصارِ النّسخةِ الطّويلةِ؛ لأنّ نسخَهما القصيرةَ ليست متطابقةً بأيِّ حالٍ.

يعدّ شوماخر الرّوايةَ المذكورةَ السّابقةَ العائدةَ إلى هشام بن عروةَ - عروةَ[3]، وهي تشبهُ، إلى حدٍّ كبيرٍ، الرّواياتِ التي استشهدَ بها ابنُ إسحاقَ وابنُ سعدٍ، تتعامل بالمثلِ مع بداياتِ الوحي (مع نقلٍ إضافي، أيضاً، عن خديجةَ، أي موتيف المواساةِ!)[4])، لتكونَ متشابهةً، تماماً، مع هاتين الرّوايتين، لأنّها لا تحتوي، أيضاً،

1- شويلر، 173-171، Character und Authentie: 185 (= سيرةُ محمّدٍ، 124 - 125؛ 138).

2- ابنُ سعدٍ، الطّبقاتُ، مج1، ج1، 130.

3- م. ن.

4- وجّه شوماخر تهمةً إلى شويلر بأنّه "استعرضَ تشابهاتٍ دقيقةً في ما يتعلّق بردِّ خديجةَ لمحمّدٍ المنكورِ في بضعِ نسخٍ أخرى من تهذيبِ الزّهري، لكنّه فشلَ في تحديدِ أيٍّ منها" ("في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 308). - وها هيَ: تقرأ العبارةُ المعنيّةُ في مرويّةِ هشام (ابن سعد، الطّبقات، مج1، ج1، 130): "إنّكَ تصدقُ الحديثَ وتؤدّي الأمانةَ وتصلُ الرّحمَ"؛ وقارنها مع العبارةِ المتماثلةِ في نسخةِ الزّهري لدى الطّبري (تاريخ، مج1، 1147): "إنّك لتصلُ الرّحمَ وتصدقُ الحديثَ وتؤدّي الأمانةَ"؛ وفي نسخةِ الزّهري لدى عبد الرّزاقِ (المصنّف، ج5، 322): "إنّك لتصلُ الرّحمَ وتصدقُ الحديثَ وتقري الضّيفَ وتعين على نوائبِ الحقِّ".

على موتيفاتٍ قرآنيّةٍ (بل موتيفات توراتيّة، فقط: ذكر رؤيةِ الضّوءِ وسماعِ الأصواتِ). وعلى الرّغم من أنّ شوماخر يعدّ أنّه من "المحتملِ بالتّأكيدِ" أنّ روايةَ هشام هي عن عروةَ[1]، وهذا صحيحٌ تماماً، إلّا أنّ هذا الخبرَ لن يمنحَ أيّ أساسٍ لاستنتاجي بأنّ عروةَ ربّما روى أكثرَ من هذه المرويّة.

أصبح خلافُ شوماخر هذا بالياً؛ لأنّه خلال تصنيفِ مدوّناتِ عروةَ ظهرت مرويّتان أخريان تعودان إلى هشام - عروةَ، مستقلّتان عن روايةِ عروةَ[2]. وبذا يؤكّدان أنّ عروةَ لم ينقل سوى بداياتِ هذا الخليطِ من الرّواياتِ، لكن الأجزاءَ الأخرى أذاعها الزّهري. إحدى المرويّتين[3] تتضمّن جزءاً من روايةِ الواقدي، يذكر فيها النّاموس (هنا ناموس عيسى وليس موسى!) والتّصريحاتُ القرآنيّةُ لمحمّد (سورةٌ محدّدةٌ، لم تسمَّ)؛ أمّا المرويّةُ الأخرى[4] فتحيلُ إلى الفترةِ التي توقّف فيها الوحي في سورةِ الضّحى- بحسبِ هذه المرويّةِ-. وهنا يذكرُ جبرائيل بالاسم وسيطاً إلهيًّا للوحي الأوّلِ! لكن لا يذكر بتعبيرٍ صريحٍ أنّ سورةَ العَلَقِ كانَت الأولى؛ فهو يُسمّي سورةَ الضّحى، مستشهداً بها أنّها أُوحي بها بعد الوحي الأوّلِ.

يمكن القولُ، باختصارٍ، إنّه في الرّواياتِ الثّلاثِ المذكورةِ بحسبِ هشام - عروةَ، ثمّة أربعةُ عناصرَ موثّقةٌ، موجودةٌ، أيضاً، على نحو مشابهٍ أو مطابقٍ مع نسخةِ الزّهري الشّاملةِ، وهي:

1. موتيف رؤيةِ الضّوءِ وسماعِ الأصواتِ، كأوّلِ علامةٍ للوحي.
2. خديجة: موتيفُ المواساةِ (تواسي خديجةُ محمّداً، وتُثني عليه).
3. روايةُ ورقةَ.
4. روايةُ فتورِ الوحي.

فضلاً عن ذلك، يمكن الاستنتاجُ، بثقةٍ، أنّها ينبغي أن تشملَ، أيضاً:

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 307، 313.

2- غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 27-32؛ شويلر، سيرةُ محمّدٍ، 51 - 54.

3- الزّبير بن بكّار، جمهرةُ نسبِ قريشٍ، 419 (ع. 720).

4- ابنُ إسحاقَ، كتابُ السّيرِ والمغازي، 135؛ الطّبري، تفسير، مج 12، 624. - وكان روبن على درايةٍ بوجودِ هذه المرويّةِ الأخرى لهشامٍ واستشهدَ بها (عينُ النّاظرِ، 117)، لكنّه أخفقَ في ذكرِ ومناقشةِ طبيعتِها القرآنيّةِ.

5. روايةٌ تتعلّق بنقلِ الوحي الأوّلي (أو ناقل الوحي) الذي وصفهُ ورقةُ بالنّاموسِ، أو النّاقل الذي حدّده النّبي لاحقاً على أنّه جبرائيل.

من جهةٍ أخرى، ينبغي الاعترافُ، حتّى الآنَ، أنّه لا يمكنُ إثباتُ أنّ هشاماً كالزّهري بإسنادٍ عن عروةَ ذكر سورةَ العَلَقِ، بشكلٍ صريحٍ، على أنّها أوّلُ ما أُوحي به؛ فهذا الأمرُ، حتّى الآن، لا يمكن إثباتُ عودتهِ لعروةَ، بثقةٍ. فلم يتمّ التّحقّقُ، حتّى يومنا هذا، من أنّ عروةَ قد روى كلَّ هذا الخليطِ من الرّواياتِ؛ لكنّه روى، بشكلٍ جلي، ثلاثَ رواياتٍ ذات صلةٍ، تحتوي، أساساً، على العديدِ من العناصرِ أكثرَ من تلك اللّاقرآنيّةِ الخاصّةِ برؤيةِ الضّوءِ وسماعِ الأصواتِ، فضلاً عن تضمّنها عدّةَ عناصرَ قرآنيّةٍ؛ لاسيّما ما ينبغي الاهتمامُ به، وهو ذكرُ سورةِ الضّحى!.

تكفي المرويّاتُ الثّلاثُ لتفنيدِ التّأكيدِ الذي يقول إنّ قرآنيّةَ (قرأنةَ) روايةِ تجربةِ الوحي الأولى، كما افترضَه شوماخر، متّبعاً روبن، ابتدأت مع الزّهري أوّلاً، وليس في مرحلةٍ لاحقةٍ خلال أنشطتهِ التّعليميّةِ. والأصح، أنّ عروةَ، بحسبِ الرّوايةِ التي نقلها الزّهري وهشامٌ، كان قد ضمّنَ روايتَه عناصرَ قرآنيّةً، معزّزةً بظهورِ جبرائيل وذكر سورةِ الضّحى، التي أُوحي بها بعد فتورِ الوحي[1]. ولهذا السّببِ، ينبغي اعتبارُ فرضيّةِ روبن مفنّدةً، فيما يتعلّق بنسخةِ هشام عن بداياتِ الوحي، بل ينبغي إعادةُ النّظرِ من جديدٍ بفرضيّته ككلٍّ؛ لأنّ الموتيفاتِ القرآنيّةِ في هذه الرّوايةِ (ذكرُ جبرائيل والسّورة الموحى بها لأوّلِ مرّةٍ، على الأقلّ) من الواضحِ أنّها ليست متأخّرةً عن تلك الرّوايةِ المعزّزةِ بالموتيفاتِ (التّوراتيّةِ) اللّاقرآنيّةِ (ضوء وأصوات)؛ فالسّابقُ لم يحجب اللّاحقَ بل كان بجنبهِ خلال الثّلثِ الأخيرِ من القرنِ الأوّلِ في ذاكرةِ عروةَ من المرويّاتِ الخاصّةِ بتجربةِ الوحي الأوّليّةِ.

وعلى الرّغمِ من أنّ شوماخر لم يشكّ، جدّيًّا، بأنّ روايةَ هشامٍ - عروةَ عن

1- ومثلهُ تعبيرُ الواقدي عن ثقتهِ المطلقةِ بالنّبي ونبوءتهِ المتعلّقةِ بانتصارهِ النّهائي، والتي عدّها شوماخر موتيفاً قرآنيًا قويًا ("في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 312)، موجودٌ في هذه المرويّةِ عن هشامٍ - عروةَ! حتّى أنّ ورقةَ أرادَ مساعدةَ النّبي في جهادهِ المزمعِ!

بداياتِ الوحي مستقلّةٌ عن نسخةِ الزّهري - عروةَ - عائشةَ، وتعود إلى عروةَ[1]، إلّا أنّه يعارض حجّتي التي اعترفَ أنّها ذات أساسٍ جيّدٍ في تحليلِ شاخت، فقد جادلت بأنّ عدمَ رفعِ الإسنادِ إلى عائشةَ في مرويّاتِ هشام هو دليلٌ قويٌّ على أصالتِها، وعلى استقلالِها عن نسخةِ الزّهري، بأيِّ نسبةٍ كانت[2]. وبالمقابلِ، اتّبع شوماخر، هنا[3]، روبن[4]، مرّةً أخرى، وكان قد أكّد أنّ المرويّاتِ عن أوّلِ الوحي لا تكشفُ عن أيِّ تطوّرٍ في الأسانيدِ، وأنّ ظهورَ اسمِ عائشةَ، تحديداً، لا يمثّل مثلَ هذا التّطوّر (وهنا، الأسانيدُ، بحسبِ روبن، ما هي إلّا أدوات أدبيّة[5]، وليست دليلاً موثوقاً عن الأصلِ!).[6]

غيرَ أنّ تأكيدَ روبن هذا لم يعد ممكناً الدّفاعُ عنه؛ فقد تمّ دحضُه- لأنّه قد جُمعت مدوّناتُ مرويّاتِ عروةَ بالكاملِ وقيّمت-. وقد تبيّن، أنّه في جميعِ هذه المدوّناتِ التي روى أخبارَها الزّهري بإسنادٍ عن عروةَ تعودُ إلى عائشةَ كقاعدةٍ عامّةٍ أو نادراً ما تعود إلى رواةٍ آخرين بوصفهم الرّواةَ الأصليّين، بينما تنتهي المرويّاتُ المتطابقةُ الإسنادِ عن هشام، عادةً، بعروةَ على أنّه الرّاوي الأصلي[7].

وهذا يعني أنّ عروةَ لم يحدّد مصادرَه بأيِّ حالٍ من الأحوالِ، ومن المحتملِ جدًّا، أنّ الزّهري، غالباً، ما كان يرفع مرويّاتِ عروةَ إلى عائشةَ أو إلى راوٍ آخر. ومن الممكنِ أنّه كان يحصل بحسنِ نيّةٍ، ومن دون أيّةِ نيّةٍ للتّدليس؛ فلربّما كان الزّهري يعتقد أنّ الغالبيّةَ العظمى من تركةِ عروةَ من المرويّاتِ تعود إلى خالته عائشةَ؛ لذا فإنّ غيابَ عائشةَ من إسنادِ هشام لمرويّاتِ عروةَ (التي اقتبسها ابنُ سعدٍ). يؤشّر إلى قِدَمِها وأصالتِها، وعلى أنّها جزءٌ قويٌّ من الدّليلِ على استقلاليّةِ روايةِ الزّهري.

1- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 313، 316، 317.

2- شويلر، Character und Authentie، 80 (= سيرةُ محمّد، 51).

3- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 307.

4- روبن، عينُ النّاظر، 234 - 238، 249 - 250.

5- م. ن.، 237.

6- عبّر شوماخر، أيضاً، عن النّقدِ نفسِه مع الاحترامِ لمناقشةٍ مماثلةٍ لموتزكي. انظر لاحقاً ما يتّصل بهذه النّقطة.

7- غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 16، و255.

في النّقطة الآتية، يتّفق شوماخر مع الرّأي الذي يقول: إنّه يجب أن تستندَ، أساساً، إعادةُ بناء الأخبارِ التي أذاعَها عروةُ عن تجربةِ أوّلِ الوحي (وعن كلّ مرويّاتِ السّيرةِ، أيضاً) إلى خطوطِ روايةِ الزّهري وهشام[1]؛ فبعضُ الخطوطِ الأخرى الموجودةِ، تحديداً خطُّ ابنِ لُهيعةَ - أبي الأسودِ - عروةَ، غيرُ متوافقةٍ مع هذا الاتّجاه. وقد وصفت نسخة أبي الأسودِ، من البدايةِ، على أنّها "ذاتُ إشكاليّةٍ كبيرةٍ[2]" (وذلك لأنّها مختلطةٌ مع نسخةٍ أخرى لموسى بن عقبةَ - الزّهري)؛ ففي كتابي وكتابِ غورك، حيث تمّ تقييمُ هذا الخطّ من الرّوايةِ بشكلٍ أفضلَ ممّا هو عليه في الدّراسةِ الأسبقِ؛ لأنّه قد جمعت مدوّنات مرويّاتِ عروةَ، بالكاملِ، وقد استعملت هذه النّسخةُ، فقط، مثالاً لمرويّةِ عروةَ الإشكاليّةِ المنتحلة[3].

والمعضلةُ التي يمثّلها هذا الخطّ لم تحلَّ، بسببِ أنّ المرويّاتِ التي بإسنادٍ عن أبي لُهيعةَ - أبي الأسودِ - عروةَ تتضمّن، بوضوحٍ، بغضّ النّظرِ عن الإضافاتِ، قصصَ معجزاتٍ وتنميقاتٍ أسلوبيّةً، فضلاً عن عناصرَ تعود إلى عروةَ (كما موجودةٌ بالمثلِ في المرويّاتِ المتطابقةِ الإسنادِ عن الزّهري - عروةَ وهشام - عروةَ)، لكنّها شوّهت بإضافاتٍ وتعديلاتٍ لاحقةٍ.

ثمّ تعامل شوماخر مع فرضيّتي- مع الإشارةِ إلى أ. سبرينغر[4]- التي حاولتُ من خلالها تحديدَ مصادرِ عروةَ الخاصّةِ بنسخته عن تجربةِ الوحي. وكما أوضحتُ آنفاً، بحسبِ مرويّةِ هشام، لم يسمِّ عروةُ أيَّ راوٍ على الإطلاقِ؛ وإنّ حقيقةَ أنّ مرويّةَ الزّهري التي تؤكّدُ أنّ عائشةَ هي مصدرُ عروةَ تستندُ، في كلّ الاحتمالاتِ، واستمراراً لما وضّح آنفاً، إلى رفعِ الإسنادِ. أمّا ما يخصّ نسخةَ ابنِ إسحاقَ الطويلةَ لتجربةِ الوحي (المرويّة بإسنادٍ عن وهب، مولى عائلةِ الزّبيرِ)، والمتشابهة جدًّا مع نسخةِ عروةَ للزّهري، والتي لها أصلٌ مشتركٌ تمّ افتراضُه

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 314 - 317، خاصّةً 317.

2- اقتبسَها شوماخر، م. ن.، 314.

3- غورك وشويلر، Die altesten Berichte، 18، و33.

4- سبرنغر، Das Leben und die Lehre des Mohammad، ج1، 339.

سابقاً، فقد صرّحت بالافتراض الآتي[1]: من المحتملِ، أن يكونَ الشّخصُ الذي حدّده وهب بوصفه قاصَّهُ، وهو عبيدُ بن عُمير الذي روى القصّةَ في مجلسِ الزّبيرِ بحضورِ أخي عروة، عبد الله، هو الرّاوي الأصلي للقصّة ومصدرُ عروةَ، أيضاً. ويدعمُ هذا التّخمين مرويّةٌ قصيرةٌ مستقلّةٌ موثّقةٌ جدًّا بحسبِ ما ذكره عبيد من أنّ سورةَ العَلَق هي أول الوحي[2]. وينبغي، هنا، التّأكيد على أنّني سمّيت هذا الاستنتاجَ مجرّدَ افتراضٍ[3]. ومازلتُ متمسِّكاً بكونه محض فرضيّة، لكنّها جيّدةٌ؛ لأنّها ممكن أن تدعمَ نظريّةً مثيرةً للانتباهِ تغري شوماخر، فعليًّا: أعني وجهةَ النّظرِ التي تبنّاها م. جونز[4] وم. كوك[5] بأنّ المروياتِ عن حياةِ محمّدٍ تستندُ، في جزءٍ كبيرٍ منها، إلى الموادِّ التي نشرَها القصّاصُ.

ينبغي رفضُ اتّهامِ شوماخر لي، بشدّة، بأنّي قد تلاعبتُ بالأسانيدِ[6]. وبما أنّ عروةَ، في روايتِهِ لقصّةِ تجربةِ أوّلِ الوحي، لم يسمِّ، بوضوحٍ، مخبرَه- ولم يفعل ذلك في حالاتٍ أخرى، على الأغلبِ،- وبما أنّ القصّةَ عن بداياتِ الوحي، متطابقةٌ في المحتوى تقريباً، ويقال إنّها رويت من قبل قاصٍّ في مجلسِ عبدِ اللهِ أخي عروةَ، فإنّ ذلك يوحي، على الفورِ، بأنّ مصدرَ عروةَ المباشر أو غير المباشر قد يكون موجوداً في هذه القصّةِ في كلمةِ قاصٍّ، وليس القصدُ، هنا، إظهارَ أنّ هذه الفرضيّةَ هي الوحيدةُ الصّحيحةُ، على الإطلاق.

إنّ حجّةَ شوماخر أنّ نسخةَ ابنِ إسحاقَ عن ابنِ وهبٍ أحدثُ من نسخةِ الزّهري؛ لكونها أكثرَ قرآنيّةً[7]، بحسبِ فرضيّةِ روبن، غيرُ مقنعة؛ لأنّه لا يمكنُ تحديدُ من أيّةِ حلقةٍ في سلسلةِ الرّوايةِ قد ظهرَت العناصرُ القرآنيّةُ، فلربّما أتت من عبيدٍ، القاصِّ، ومن وهبٍ، الرّاوي عنه، أو من ابنِ إسحاقَ. ومن المحتملِ

1- شويلر، Character und Authentie، هامش 98. والشّكلُ في صفحةِ 100ب (= سيرةُ محمّد، 66؛ راجع شكل صفحة 68).

2- شويلر، 108 Character und Authentie، (= سيرةُ محمّد، 74). ومرويّةُ الأوائلِ المعنيّة (بإسنادِ عن عُمر بن دينار- عبيد) مستشهدٌ بها لدى ابنِ سعدٍ في: الطّبقات، مج1، ج1، 130 وفي أماكنَ أخرى.

3- شويلر، 100 Character und Authentie، (= سيرةُ محمّد، 67).

4- جونز، "ابنُ إسحاقَ والواقدي".

5- كوك، محمّدٌ، 66.

6- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 318.

7- م. ن.، 319.

كذلك، أنّ ثلاثتَهم مشتركون، بدرجاتٍ مختلفةٍ، في تنميقِ القصّةِ بعناصرَ قرآنيّةٍ وتلميحاتٍ، وقد تبيّن، لنا، آنفاً، وجود عمليّةِ "قرأنةٍ" مبكّرةٍ لروايةٍ من المحتملِ أن تعودَ، بثقةٍ، إلى عروةَ (ظهورُ الملاكِ).

علاوةً على ذلك، حتّى لو كان تأكيدُ شوماخر أنّ نسخةَ وهبٍ لابنِ إسحاقَ قد تحتوي على العديدِ من العناصرِ والإحالاتِ القرآنيّةِ أكثر دقّةً من نسخةِ الزّهري، فهذا لا يمكنُ استعمالهُ حجّةً لظهورٍ لاحقٍ؛ لأنّ نسخةَ الزّهري، كذلك، تحتوي على العديدِ من العناصرِ والإحالاتِ. بل تحتوي حتّى على تلميحٍ قرآنيٍّ مميّزٍ غيرِ مذكورٍ في نسخةِ وهبٍ، وهو موتيفِ التّدثيرِ (زمّلوني)، أيّ الخبر الذي هرعَ فيه النّبي إلى خديجةَ وصاح: دثّريني. وهو ما بُشِّر بالوحي في سورةِ المزمّل[1]. وفي حين يكتبُ شوماخر أنّه: "ممّا هو واجبٌ على روايةِ وهبٍ لابنِ إسحاقَ أن تفسّرَ معنى التّحنّث لجمهورها بينما يمكنُ لنسخةِ الزّهري أن تفيدَ من هذه المعلومةِ بوصفها شيئاً جاهزاً"[2]، فهذا خطأٌ واضحٌ: فنسخةُ الزّهري[3]، أيضاً، تتضمّن تفسيراً للتّحنّثِ "وهو التّعبّدُ في اللّيالي ذواتِ العدد"[4] !

ثمّة دليلٌ يتعلّق بالظّرفِ الذي برزَت فيه قصّةُ "اقرأ" أنّها كانت موجودةً، بالفعلِ، في نهايةِ القرنِ الأوّلِ- وبالشّكلِ الذي رواه ابنُ إسحاقَ (ظهورُ الملاكِ خلال النّوم)- ومنذ ذلك الحين بدأت بالذّيوعِ، عبر القصّاصِ ربمّا، إلى العالم، وقد نبّهت إلى الاكتشافِ المثيرِ للغايةِ الذي قام به المختصُّ بدراساتِ الشّمالِ الأوروبي كلاوس فون سي[5]. فقد لاحظَ في كتابِ القدّيسِ بيدا المبجّل "التّاريخُ الكنسي للأمّةِ الإنجليزيّةِ" الذي اكتمل في العامِ 731، وجودَ مرويّةٍ أو بالأحرى

1- عبدُ الرّزاقِ، المصنّفُ، ج5، 322؛ الطّبري، تاريخ، ج1، 1147.

2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 319.

3- عبدُ الرّزاقِ، المصنّفُ، ج5، 322.

4- في هذه العبارةِ إبهامٌ؛ فقد فسّر بعضُهم "ذوات العدد" على أنّها دلالةٌ على الكثرةِ، كما ذهب الى ذلك الكرماني (786ه) في كتابه "الكواكبُ الدّراري في شرحِ صحيحِ البُخاري". وقال آخرَ هي المدُ التي كان يقضيها النّبي في غارِ حراء ثمّ يرجعُ إلى أهلهِ، وأبهم العددُ لاختلافه، كما قال ابن حجر (852ه) في مصنّفه "فتحُ الباري بشرحِ صحيحِ البُخاري". المترجم

5- فون سي، "كيدمون ومحمّد".

قصّة الرّاهبِ كاديمون[1]، التي تُظهرُ أوجهَ شبهٍ بارزةً جدًّا مع قصّةِ "اقرأ"، وهي تشابهاتٌ دقيقةٌ جدًّا دفعت فون سي إلى أن يجادلَ بأنّ قصّةَ بيدا ينبغي أن يكون لها صلةٌ، بطريقةٍ ما، بقصّةِ "اقرأ"[2]. في حين أنّ شوماخر، على العكسِ من ذلك، يتمسّك، بالإشارةِ إلى بيل وروبن، بالرّأي الذي يقول إنّ التّشابهاتِ بين الخبرين يمكن تفسيرُها، على نحو أفضل، من خلالِ التّأثيرِ الشّائعِ للتّقليدِ التّوراتي، فضلاً عن أنّ الفاصلَ الزّمني لأيِّ انتقالٍ إلى إنجلترا سيكونُ قصيراً جدًّا[3].

وبهذه التوكيداتِ، استحوذَ شوماخر على الحجّةِ التي تعزّز فرضيّةَ فون سي، ومن ثمّ على رأيي الخاصِّ، ولأنّ شوماخر قد فشلَ في اقتباسِ أو إعادةِ تقديمِ النّصوصِ المتشابهةِ، فسيبقى مخفيًّا عن القارئِ أنّه "ولا واحدة من التّشابهاتِ العديدةِ لرؤيةِ كيدمون يُعتقد، حتّى الآن، أنّها قابلةٌ لدعم ما يمكن إظهارُه من تشابهٍ حتّى لو كان بعيداً مع رؤيةِ محمّدٍ"[4]. وهذا ينطبقُ، تحديداً كذلك، على أشعيا (40، 6) (راجع، أيضاً، أشعيا 29، 12)، أي الآيةِ التّوراتيّةِ الخاصّةِ التي تصوّرها بيل وروبن وشوماخر لتكونَ الأنموذجَ المحتملَ لتجربةِ الوحي الأولى لمحمّدٍ. فلننظر إلى النّصِّ!.

في أشعيا (40، 6) يقال: "صَوْتُ قَائِلٍ: (نَاد). فَقَالَ: (بِمَاذَا أُنَادي؟)- "كُلُّ جَسَد عُشْبٌ، ..." راجع أشعيا (29، 12): "أَوْ يُدْفَعُ الْكِتَابُ لِمَنْ لاَ يَعْرِفُ الْكِتَابَةَ وَيُقَالُ لَهُ: (اقْرَأْ هذَا). فَيَقُولُ: (لاَ أَعْرِفُ الْكِتَابَةَ).

إلى جانبِ هذا، في مرويّةِ بيدا الآتيةِ ذاتِ الصّلةِ، قصّةُ الرّاهبِ غيرِ المتعلّمِ كيدمون الذي تلقّى هبةً سماويّةً هي تسبيحةُ تمجيدٍ للرّبِّ بالعاميّةِ الإنجليزيّةِ القديمةِ. وتُقرأ كالآتي، بشكلٍ مختصرٍ قليلاً[5]:

"وقد سلّمَ نفسَه (كيدمون) هناك (في زريبةِ المواشي) [...] مضطجعاً

1- بيدا المبجّل، 396 - 399.

2- فون سي، "كيدمون ومحمّد"، 231 - 233.

3- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 320 - 321.

4- فون سي، "كيدمون ومحمّد"، 231.

5- بيدا المبجّل، 398، 399 (مج4، 24 [22]).

للنّوم، فجاءَه في الحلمِ شخصٌ ما، وحيّاه، ثمّ دعاه باسمهِ وقال: كيدمون، انشدَ لي شيئاً. لكنّه أجاب: "لا أستطيعُ الإنشادَ [...]." عندئذ قال من تكلّم معه: "ومع ذلك يجب أن تنشدَ لي!" "ماذا"، قال، "أيجبُ أن أنشد؟" فقال الآخر: "انشد عن بدءِ الخلقِ." وعند تلقّي هذا الجواب، بدأ، على الفورِ، يُنشد آياتٍ في تبجيلِ الرّبِّ، الخالقِ، آياتٍ لم يكن قد سمعَ بها من قبل [...]: "الآن سنبجّل سيدَ مملكةِ السّماء، قوّةَ الخالقِ وهدايته [...]، كيف كان هو المنشئُ لكلِّ معجزةٍ ظهرَت، هو أوّلُ من خلقَ السّمواتِ سقفاً لبني البشرِ [...]".

بالمقارنةِ مع نسخةِ ابنِ إسحاقَ لتجربةِ محمّدٍ الأولى مع الوحي التي يمكن تلخيصُها كالآتي[1]:

"كان أوّلُ ما ابتدئَ به رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليه وسلّم من الوحي الرّؤيا الصّادقة،... فكانَ بغارِ حراء يتحنَّث فيه،... حتّى فاجأه الحقّ، فأتاه،... فقال: اقْرأْ، قُلْتُ: ما أقْرأُ؟،... قالَ: اقْرأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ، خَلَقَ الإنسَانَ من عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. فَقَرأْتُ".

يمكن التّعاملُ مع ما في هذه الرّوايةِ وما في قصّةِ رؤيةِ كيدمون، على السّواءِ، على أنّها "مشاهدُ طقسيّةٌ"، وهي نقلُ رسائلَ أوّليّةٍ للإصغاءِ لمهمّةٍ سماويّةٍ. ورؤى كيدمون ومحمّدٍ هي نفسُها في جميعِ التّفاصيلِ الأساسيّةِ. وقبل كلِّ شيءٍ، فإنّ السّلسلةَ المتواليةَ من الموتيفاتِ هي المتطابقةُ، تماماً: فالطّلبُ الأوّلُ للمبعوثِ السّماوي بالإنشادِ/ القراءةِ يتبعه رفضٌ؛ والطّلبُ الثّاني يتبعه سؤالٌ: ماذا يجبُ أن أنشدَ/ أقرأ؛ والجوابُ هو ترنيمةٌ/ سورةٌ، وفي كلتيهما تمجيدٌ للإلهِ الخالقِ! بينما في (أشعيا 40، 6) خلافَ ذلك، لم تكن مسألةَ مشهدٍ طقسي، لوحي أوّلي. كذلك، ليس المبعوث السّماوي هو من يتكلّم، بل مجرّد صوتٍ، فقط؛ ويتبع الطّلبَ الوحيدَ نصٌّ يحتوي موضوعاً مختلفاً، تماماً، بدلاً من تمجيدِ الإلهِ الخالقِ (كلُّ الجسدِ عشبٌ!).

1- الطّبري، تاريخ، ج1، 1149؛ ابنُ هشام، سيرةُ سيّدنا محمّدٍ رسولِ الله، ج1، 151.

من الممكنِ تماماً، أو حتّى من المحتملِ، أنّ موتيفاتِ آياتِ أشعيا- خاصّةً دعوة الصّوتِ للإنشادِ وردّ النّبي اللّاحقِ- قد ألهمت قصّةَ التّجربةِ الأولى لمحمّدٍ مع الوحي. ومن الطّبيعي، الافتراضُ أنّ بيدا كان على اطّلاعٍ على آياتِ أشعيا. مع ذلك، ينبغي استبعادُ أنّ التّقليدَ الإسلامي وبيدا، باستقلالِ أحدِهما عن الآخرِ، قد طوّرا من هذه الآياتِ قصصاً متطابقةً في العديدِ من الموتيفاتِ والتّفاصيلِ، بل حتّى في تسلسلِ الموتيفاتِ؛ لذا فالافتراضُ القائلُ بأنّ السّردَ الإسلامي قد وجدَ طريقَه إلى إنجلترا، بطريقةٍ ما، وأثّر في رؤيةِ كيدمون، قد أُهمل.

ثمّة طريقةٌ محتملةٌ للنّقلِ معروفةٌ منذ وقتٍ طويلٍ. وقد لفتَ فون سي الذي يتبعُ، هنا، المؤرِّخَ إ. روتير[1]، الانتباهَ، قبل كلّ شيءٍ، إلى الموقفِ التّاريخي[2]: فحين كتبَ بيدا تاريخَه، كان التّقدّمُ السّريعُ للإسلامِ في أوروبا هو "الموضوعُ الرّئيسُ" في الغربِ المسيحي، وفي نهايةِ كتابِه أشارَ بيدا، بوضوحٍ، إلى التّهديدِ العربي (مج5، 23). وقد أشارَ فون سي إلى أنّه بعد سنواتٍ من المواجهاتِ الحربيّةِ بين المسلمين والمسيحيّين تميّزت السّنواتُ 726 - 730 بجهودٍ متبادلةٍ نحو التّفاهم- واحدةٌ من المؤشّراتِ البارزةِ على ذلك كان زواجَ أميرِ البربرِ منوسة من ابنةِ أودو دوق أقطانيا[3]. و"عبر تواصلاتٍ شفاهيّةٍ- تحديداً خلال مثل هذه من فتراتٍ من السّلام- تنتقلُ بسهولةٍ معرفةُ النّصوصِ والعاداتِ الدّينيّةِ جيئةً وذهاباً[4]." ومنَ المحتملِ على الأرجحِ، أن تكونَ أدواتُ نشرِ القصّةِ على نطاقٍ واسعٍ في العالمِ المسيحي هم القصّاصُ، أولئك الوعّاظ الشّعبيون والرّواة الذين عبروا جبلَ طارقٍ مع الجيوشِ الإسلاميّةِ.

لذلك لا يوجدُ، حتّى الآن، بديلٌ مقبولٌ لاستمدادِ قصّةِ كيدمون الأوروبيّةِ من تجربةِ الوحي الأولى لمحمّدٍ، وليس كافياً التّأكيد على "تأثيرِ الكتابِ المقدّسِ

1- بوتر، Abendland und Sarazenen.

2- م. ن.، 228.

3- م. ن.؛ فون سي، "كيدمون ومحمّدٌ"، 232. اسمهُ عُثمان بن نيساء أو عُثمان بن أبي نسعةَ الخثعمي.

4- م. ن.

الواضح" في تشكيلِ كلتا القصّتين؛ وعلى من يدّعي ذلك أن يفسّرَ كيف تمّ حبكُ الموتيفِ، على نحو مستقلٍّ، في موقعين داخلَ القصّةِ نفسِها، وهذا النّوعُ من التّفسيرِ هو ما يدينُ لنا به شوماخر، وهكذا ستبقى قصّةُ بيدا جزءاً مهمّا من الدّليلِ على أنّ القصّةَ العربيّةَ- في الشّكلِ الذي وجدت صياغتُه الكلاسيكيّةُ على يدِ ابنِ إسحاقِ (ظهورُ ملاكٍ في رؤيا)- ستبقى بالفعلِ لعقودٍ قبل تهذيبِ كتابِ المغازي لابنِ إسحاقَ، ثمّ انتشرت إلى العالمِ بهذا الشّكلِ.

حديثُ الإفكِ (غريغور شويلر)

في مناقشتهِ للقسمِ الثّاني من دراستي الخاصّةِ بفضيحةِ عائشةَ المعروفة بحديث الإفكِ، كان شوماخر أقلَّ حدّةً في التّعاملِ معي منه في تناوله لتجربةِ الوحي الأولى[1]. وممّا هو مفاجئ، أنّه تبعني، هنا، في كلِّ نقطةٍ أساسيّةٍ، وقد اقتنعَ بأنّه، من المحتملِ، أنّ القصّةَ استمرّت بالتّداولِ إلى نهايةِ القرنِ الأوّلِ على يدِ عروةَ، واعتبر أنّه من الممكنِ، على أقلِّ تقديرٍ، أنّ عروةَ قد حصل عليها من عمّته عائشةَ[2]، وأنّ الشّائعاتِ حول خيانتِها تعودُ- بحسبِ شوماخر- إلى "السّنوات الأولى للمروياتِ الإسلاميّةِ[3]."

الحجّةُ التي أقنعَت شوماخر في هذه المسألةِ هي ملحوظتي أنّ "المخطّطَ العامَّ الرّئيسَ للقصّةِ يسيرُ عكسَ النّمط المعتاد" (لاحقاً، نظر التّراثُ السّني إلى عائشةَ على أنّها "أمُّ المؤمنين")، و"أنّ القصّةَ، بكاملِها، (مثل قصّة الآياتِ الشّيطانيّةِ)، شكّلت بالنّسبةِ للنّبي مصدرَ حرجٍ شديدٍ، وشيئاً من الصّعبِ افتعالُه بالنّسبةِ لصحابتِه[4]." إنّ (معيار الحرجِ) أو (الاختلافِ)، بحسبِ شوماخر، هو حجرُ الزّاويةِ في دراسةِ حياةِ يسوع، وهنا، يتّفق معي شوماخر بشأنِ تقييمِ قصّةِ الآياتِ الشّيطانيّةِ (وهي ليست من مدوّناتِ عروةَ)، على أنّها

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 326-321.
2- م. ن.، 325.
3- م. ن.، 322، 324.
4- شويلر، Character und Authentie، 164 (= سيرةُ محمّدٍ، 113)؛ شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 322.

قصّةٌ تاريخيّةٌ[1]، في حين رأى ي. بورتون، ر. هويلاند، ي. روبن أنّها قصّةٌ غيرُ تاريخيّةٍ[2]. وقد ذهب روبن إلى أنّها تكثيفٌ مطلقٌ لقصّةِ عزلةِ محمّد[3]. ثم بدا شوماخر متذبذباً حول ما إذا كان ينبغي له أن يوافقني الافتراضَ بأنّ الأحداثَ التي رواها عروةُ عن قصّةِ الفضيحةِ قد حدثت، بالفعل، بالطّريقةِ التي وصفت بها أم لا[4].

وأخيراً، قرّر أنّ روايةَ عروةَ ربّما عكست، بالفعلِ، حدثَ الاتّهام بشيءٍ من الدّقة، بل اعتقد أنّه من الممكنِ أن تكونَ عائشةُ هي الرّاوي الأصلي[5]، وبعد أن تقدّم بهذه الخطوةِ إلى الأمام، عاد نصفَ خطوةٍ إلى الوراءِ بإعرابه عن شكّه بأنّ الوحي القرآني الذي برّأ عائشةَ في النّهايةِ، ربّما تكون إضافتُه إلى القصّةِ من تنميقاتِ عروةَ، لاحقاً. وفي اختتامه للمناقشة، أبدى ملاحظتَه الآتيةَ: "تبدو فضيحةُ عائشةَ على أنّها من المرويّاتِ المبكّرةِ الخاصّةِ التي تشهدُ على أنّه في بعضِ الحالاتِ المعيّنةِ قد يبدو من الممكنِ عزلُ بعضِ التّفاصيلِ

1- شويلر، "مراجعةٌ ليوري روبن: عينُ النّاظر"، 220.

2- راجع شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 322 – 324.

3- روبن، عينُ النّاظر، 166-156؛ راجع 162.

4- استشهاداً بملحوظةِ روبنسون التي تقول إنّه: "في المجتمعات التي تشهدُ تغيّرات اجتماعيّةً وسياسيّةً سريعة (كما في حقبةِ الإسلام المبكّر)، يميلُ التّاريخُ الشّفوي إلى أن يكونَ أقلّ دقّةً بكثير"، يريد شوماخر أن "يقدّم ثقلاً موازناً ضروريًّا لثقة شويلر العامّة بمصداقيّةِ الرّوايةِ الشّفاهيّةِ المبكّرة" (في البحث عن سيرة عروةَ، 325). – وعلى الرّغم من أنّ تقييمَ روبنسون هذا قد يكون صحيحاً بوصفه قاعدةً عامّةً (راجع الاقتباسات التّمهيديّة في: شويلر، سيرةُ محمّد، 13 – 16)، إلّا أنّنا قادرون في هذه الحالة أن نحدّد طبيعة الرّواية ومصداقيّتَها (أعني التي من وإلى عروةَ) بطريقة أكثر دقّةً وتحديداً. لا جدالَ في أنّ رواياتِ عائشةَ، لا سيّما قصّة فضيحتها، تعكسُ رؤاها الشّخصيّةَ لهذه الأحداث، لكن من الواضح كذلك إنّها روت، فيما يخصّ فضيحتَها بالتّأكيد، حدثاً وقعَ بالفعل. أمّا أخبارُ عروةَ- وأغلبُها تستند إلى شهودِ عيانٍ وشهودِ سماعٍ- فهي مختارةٌ من ذاكرته ومفسّرةٌ وملوّنةٌ بشخصيّته، لكنّها لم تأتِ من فراغ. (وهي، على الأغلب، لا تعرضُ قصصَ معجزات! راجع أعلاه 22). ويمكننا أن نفترضَ بثقة أنّها تقدّم بشكلٍ صحيح خطوطاً عريضةً عامّةً (أو الخطّ الأساسيّ) للأحداث. ويمكن تمييزُ طبيعة ومصداقيّةِ الرّوايةِ من عروةَ إلى تلامذته بدقّة، فكما هو في العديدِ من الحالات لدينا أخبار من كلا راوييه الرّئيسين، الزّهري وهشام بن عروةَ، وبوسعنا مقارنة هذه الأخبارَ، وصحيحٌ، أنّها، غالباً، ما تنطوي على درجة كبيرة من الاختلاف، لكن، من خلالِ وضعِ خطوطِ تقاطعُ (الموادّ المشتركة) لهذه النّسخ، يمكننا اكتشاف ما رواه عروةَ فعليًّا عن الحدث.

5- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 326-324. – لم يذكر شوماخر جزءاً مهمًّا من الدّليلِ على ذلك، هو أنّه في هذه الحالة ليس الزّهري، فقط، بل هشام، أيضاً، في استثناء نادر، يقولُ أنّ عروةَ قد تلقّى هذه القصّةَ من عائشةَ!، في مرويّاتِ هشام بإسناد عن أبيهِ، والإسناد بوصفه قاعدةً عامّةً، ينتهي بعروةَ (انظر أعلاه ما تطرّقنا إليه بخصوصِ هذه النّقطة).

الأساسيّةِ التي لها مستوى عالٍ، نوعاً ما، من المصداقيّةِ التّاريخيّةِ[1]." وما يشبه هذا الأمرَ لم يعبّر عنه أيُّ متشكّكٍ، على الإطلاقِ، حتّى الآن.

وبعد هذه الملحوظةِ، يأتي في نهايةِ الفصلِ تشديدٌ متكرّرٌ من قبلِ شوماخر، كما هو متوقّعٌ، إذ يعلّق أوّلاً: إنّ "تحليلي الدّقيقَ للمتونِ المتعدّدةِ والأسانيدِ المصاحبةِ يخدمُ، فقط، للتّأكيدِ، في هذه الحالةِ، على ما يمكن تحديدُه، بطريقةٍ أخرى، من خلالِ تطبيقِ المعاييرِ القياسيّةِ للنّقدِ التّاريخي".

ثانياً: إنّ ما خلُصت إليه الدّراسةُ من زبدةٍ تاريخيّةٍ هزيلةٌ، تماماً.

فيما يخصّ النّقطةَ الأولى، يمكن القولُ، إنّه بالنّسبةِ لقصّةِ فضيحةِ عائشةَ أثبتَ تحليلُ الإسنادِ والمتنِ، تحديداً، أنّه أداةٌ ممتازةٌ. وبإعارةِ الانتباهِ إلى الأسانيدِ، يمكن بناءُ المدوّناتِ في مرويّاتِ عروةَ العائدةِ للزّهري وتلك العائدة لابنِه هشامٍ؛ فهنا، يُثبتُ تحليلُ المتنِ، بالكاملِ، ما تؤكّده الأسانيدُ، أي أنّ كلا المجموعتينِ من المرويّاتِ ينبغي أن يكونَ لها مصدرٌ مشتركٌ، وهو محاضراتُ عروةَ. ففي غيابِ الأسانيدِ كيف يمكن معرفةُ أنّ المرويّةَ تأتي من عروةَ، أي حتّى التي لم يشك بها شوماخر، وكيف يمكن معرفةُ أنّ الزّهري وهشاماً قد روياها، أيضاً؟.

بحسبِ الأسانيدِ، يعتمدُ هشامٌ على أخبارِ أبيه، فقط، بينما كان الزّهري يتحرّى المزيدَ من الرّواة لنسخته، ويؤكّد تحليلُ المتنِ ذلك: إذ يوفّر الزّهري موادّ أكثرَ من هشام، تحديداً قصّةَ العقدِ المفقودِ، فضلاً عن ذكرِه لأسماءِ العديدِ من الشّخصيّاتِ الذين ظلّوا مجهولين في نسخةِ هشامٍ[2]. ورسالةُ عروةَ القصيرةُ إلى الخليفةِ عبدِ الملكِ بخصوصِ قصّةِ الفضيحةِ[3] قد رواها هشامٌ، أيضاً،

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 325.

2- شويلر، Character und Authentie، 145-148 (= سيرةُ محمّدٍ، 100 - 102). وهذه، أيضاً، حجّةٌ قويّةٌ ضدّ تحفّظِ شوماخر المعبّرِ عنه في مكانٍ آخر، والذي يقول أنّ نسخَ هشام قد تكون مستندةً إلى نسخ الزّهري وتعتمدُ عليهما (انظر ما يتّصل لاحقاً بهذه النّقطة)؛ وهذا ليس وارداً، هنا، مطلقاً. ولو أنّ أيّةَ نسخةٍ، هنا، تعتمدُ على الأخرى، فمن المرجّحِ جدًّا، أن تكونَ نسخةُ الزّهري الشّاملةُ عن نسخةِ هشام المقتضبةِ! لكن هذا بعيد الاحتمالِ، أيضاً؛ فلدى هشام موادُّ خاصّةٌ مخالفةٌ مع الزّهري، وعدّة موتيفاتٍ مختلفةٍ، على نحوٍ متميّزٍ.

3- شويلر، Character und Authentie، 149-150 (= سيرةُ محمّدٍ، 103 - 104). غورك وشويلر، Die ältesten Berichte، 155.

بحسبِ الإسنادِ؛ ويظهرُ المحتوى، بالفعلِ، أنّ النّصَّ القصيرَ يقدّم خصائصَ تميّز تنقيحاتِ هشام[1].

وتبدو فرضيّةُ شوماخر التي تعدّ رسائلَ عروةَ منتحلةً غيرَ مقنعة، كليًّا، لاسيّما فيما يتعلّق بهذه الرّسالة؛ فلماذا يقومُ منتحلٌ ما، وهو يستندُ إلى خبرٍ أصليٍّ مفصّلٍ يعودُ لهشام- حتّى شوماخر عدّه أصليًّا- بتأليفِ نسخةٍ قصيرةٍ (من 3 أسطر، فقط!)، تفتقدُ إلى العديدِ من العناصرِ الأساسيّةِ للقصّة، والمستجوبُ (عروةُ) يستجيبُ، فقط، بكلِّ وضوحٍ، لسؤالٍ (اتّهاميٍّ) خاصٍّ من الخليفة؟

علاوةً على ذلك، يمكن تحديدُ المنتحلين من خلالِ تحليلِ الإسنادِ- المتنِ؛ فالنُّسخُ الأخرى من القصّةِ التي تنسبُها الأسانيدُ إلى ابنِ عمر، ابنِ عبّاس، أبي هريرةَ، ورواةٍ معروفين آخرين، يمكن تمييزُها بوضوحٍ، من خلالِ مقارنةِ النّصوصِ مع تلك النُّسخِ "الأصليّةِ" (العائدةِ للزّهري وهشامِ بن عروةَ) التي اعتمدوا عليها وزيّفوها[2].

أخيراً، ينبغي ذكرُ تناقضٍ بارزٍ آخر في مناقشةِ شوماخر[3]، ففي حين أنّه في نهايةِ الفصلِ وفي نهايةِ خاتمته يمنحُ الأهمّيّةَ لتحليلِ المتنِ، فقط، لكنّه كان يشدّد في أماكنَ أخرى على تحليلِ الإسناد، فقط، باستنادهِ إلى أحدِ المبادئ المنهجيّةِ لجوينبول، وهو أنّ الحلقةَ المشتركةَ يمكن تحديدُها على أنّها أصليّةٌ، فقط، حين تصدرُ عنها، على الأقلِّ، ثلاثةُ خطوطٍ من الرّوايةِ، تمضي مباشرةً إلى ثلاثِ حلقاتٍ مشتركةٍ جزئيّةٍ مختلفةٍ، على الأقلِّ، والتي، بدورِها، تكون قد نقلَت المرويّةَ المعنيّةَ إلى ثلاثةِ تلاميذ، على الأقلِّ، وهكذا دواليك. وهكذا يُتغاضى عن فوائدِ المقاربةِ المركّبةِ (تحليل الإسنادِ-المتنِ).

1- في الوقتِ الذي تذكرُ عائشةُ عبدَ الله بنَ أُبي، فقط، بوصفه أحدَ مشوّهي سمعتها، أنّه في نسخةِ الزّهري، نجدها في نسخةِ هشام تذكرُ عدداً من المتّهمين التّالين: حسّان بن ثابت، مسطح بن أثاثة، حمنةُ بنت جحش. وفي الرّسالةِ التي تعودُ إلى تهذيبِ هشامٍ، توجدُ الأسماءُ نفسُها، كما هو متوقّعٌ؛ وعبدُ اللهِ بن أبي غائبٌ عن هذه القائمة.

2- شويلر، Character und Authentie، 154 - 158، 161 - 166 (= سيرةُ محمّد، 106 - 109، 111 - 114).

3- راجع ما يتّصل بهذه النقطةِ ما سبقَ وما يلي.

وعلى عكسِ تحليلِ الإسنادِ المحضِ لجوينبول، فإنّ تحليلَ الإسنادِ-المتنِ، لاسيّما حين تكون مجموعةٌ من المرويّاتِ موثّقةً على نطاقٍ واسعٍ مثل قصّة الفضيحةِ، وحين تعرِضُ الأخبارُ ذاتُ الصّلة نصوصاً طويلةً ومفصّلةً، كما في هذه القضيّةِ[1] ، يمكن أن يأتي بافتراضاتٍ سليمةٍ عن وجودِ أصيلٍ لحلقةٍ مشتركةٍ، حتّى لو كان خطّان من الرّوايةِ، فقط، يربطان الحلقةَ المشتركةَ مع راويين مختلفين من الذين تُظهِرُ النّصوصُ أنّ رواياتِهما تعتمدُ إحداها على الأخرى.

بالنّسبةِ للنّقطةِ الثّانيةِ، فإنّ شوماخر على حقٍّ فعلاً، إذ علينا أن نتوافقَ مع حقيقةِ أنّه يمكنُ تحديدُ بضعِ حقائقَ تاريخيّةٍ، فقط، عن حياةِ محمّدٍ بيقينٍ أو باحتماليّةٍ عاليةٍ. وهذا لا يختلفُ عن البحثِ في حياةِ يسوع! مع ذلك، فقد كسَبنا الكثيرَ ممّا لدينا من القليلِ: فقد توسّعت النّواةُ التّاريخيّةُ المعترفُ بها، بشكلٍ عامٍّ، والمتضمّنة في المرويّاتِ الإسلاميّةِ من خلالِ تقييم مدوّناتِ عروةَ، ولم تقتصرْ، فقط، على دستورِ المدينةِ (ومن الممكنِ، أيضاً، قصّة الآياتِ الشّيطانيّةِ).

واحدةٌ من المكتسباتِ المستخلصة من تجميعِ مدوّناتِ عروةَ، وبعد تطبيقِ تحليلِ الإسنادِ-المتنِ هي بالتّأكيدِ، أيضاً، أنّ العديدَ من النّظريّاتِ التي قدّمها "المتشكّكون" أصبحت، الآن، أقلَّ احتمالاً أو لا صلةَ لها، على سبيلِ المثالِ، أنّ الهجرةَ لا تشيرُ، أصلاً، إلى هجرةٍ من مكّةَ إلى المدينةِ، إنّما إلى فلسطينَ[2]، أو تلك الغريبة التي تؤكّد أنّه لم يكن هنالك نبيٌّ اسمهُ محمّدٌ. وثمّة مكتسبٌ آخر يمكنُ أن يتّضح مستقبلاً وهو أنّه سيكون بإمكاننا أن نتحرّى ونجمعَ حياةَ محمّدٍ المكتنزةَ من المؤلّفين الذين اعتمدوا على مصنّفاتٍ متأخّرةٍ حصراً، بإعادةِ صياغةِ أخبارِ الجمّاعِ الأوائلِ (ابن إسحاقَ، الواقدي، الخ.) مع إضافةِ ما كان يخطرُ في أذهانِهم- كما حصلَ مع سيرةِ محمّدٍ في القرنِ التاسع عشر.

1- قصّةُ الفضيحةِ بمجموعِها هي الخبرُ الأطولُ في التّراثِ الإسلامي.
2- كرون وكوك، الهاجريّون، هامش 24؛ وأكثر احتراساً لدى كوك في كتابِه، محمّدٌ، 76.

الحُديبيّةُ (آندرياس غورك)

في روايةِ الحُديبيّةِ، يأتي شوماخر، على نحو مفاجئ، بحجج جديدةٍ لا صلةَ لها بالنّصوصِ، إطلاقاً. في البدايةِ، ميّز وضعَ المصادر، بشكلٍ صحيح: فهناك الكثيرُ من النّسخ التي تعود إلى الزّهري "تقدّم دليلاً قويًّا على أنّ النّسخةَ المبكّرةَ من القصّةِ يمكن بقليلٍ من الثّقةِ نسبتُها إلى الزّهري[1]." ويذكر، أيضاً، على نحو صحيحٍ، أنّ مرويّةَ أبي الأسودِ تنطوي على إشكاليّةٍ و"لا يمكنُ استعمالُها لنسبةِ مرويّاتِ الحديبيّةِ إلى عروةَ"[2]، وهذا ما يجعلُ من الارتباطِ المحتملِ للقصّةِ بعروةَ يعتمد على مرويّاتِ ابنه هشام.

ومن الصّحيحِ، أيضاً، أنّ نسخةَ قصّةِ الحُديبيّةِ التي رواها هشامٌ عن عروةَ غيرُ موثّقةٍ بالتّواترِ. في الحقيقةِ، هناك نسختان طويلتان فقط من هذه المرويّةِ. وفي دراسةِ المدوّناتِ الكاملةِ لمرويّاتِ عروةَ، يمكن العثورُ على زوجٍ من الإشاراتِ الإضافيّةِ إلى هذه المرويّةِ. على سبيلِ المثالِ، يشيرُ كلٌ من البيهقيِ وابنِ كثيرٍ وابنِ حجرِ العسقلاني إلى مرويّةِ هشام، لكونه يحدّد تاريخاً لهذا الحدثِ (في رمضان/شوال- وهي واحدةٌ من الحوادثِ النّادرةِ التي نجدُ لها تاريخاً، على الرّغم من عدم ذكرِ السّنةِ في المرويّاتِ التي تنسبُ لعروةَ)، يتعارضُ مع المرويّاتِ الإسلاميّةِ المتأخّرةِ، التي تؤرّخ له في ذي القعدة[3].

وهكذا ففي حين أنّ المرويّةَ الطّويلةَ تُوثّق في مصدرين، فقط، إلّا أنّها تبدو معروفةً جيّداً بين العلماءِ المسلمين، وما يمكنُ أن يقالَ لصالحِ أصالةِ مرويّةِ هشام هو حقيقةُ أنّ المصادرَ التي ضمّنتها هي مجموعاتٌ مبكّرةٌ، نوعاً ما، وأنّها متوافقةٌ نصّيًّا، إلى حدٍّ بعيد، ممّا يدفعنا إلى افتراضِ أخذِها من مصدرٍ مشترك. وأحدُ المصادرِ هو "كتابُ الخراجِ" لأبي يوسفِ (نحو 113/ 729 - 182/ 798)، الذي، بحسبِ مرويّاتِ التّراجمِ الإسلاميّةِ، سمعَ المرويّاتِ مباشرةً من هشام بن عروةَ. غير أنّه بما أنّ هشاماً قد توفي، كما هو معروفٌ في 146/ 763، فمن غيرِ المرجّحِ، أن

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 326.

2- م. ن.، 326.

3- راجع غورك وشويلر، Die ältesten Berichte، 192.

يكونَ أبو يوسف قد روى، بالفعلِ، المرويّاتِ بإسنادٍ عن هشام.

مع ذلك، لم يعبأ شوماخر بأنّ أبا يوسفَ قد سمعَ المرويّةَ مباشرةً من هشام، بل جادلَ بدلاً عن ذلك بأنّه "يبدو أنّ كلًّا من أبي يوسف وابنِ أبي شيبةَ قد أخذا مرويّةَ الحُديبيّةِ المنسوبةَ إلى هشام بن عروةَ" و"يبدو ممكناً جدًّا، على سبيلِ المثالِ، أنّ أحداً ما قد ألّف هذه القصّةَ بالاستنادِ إلى روايةِ الزّهري ووضعَها في التّداولِ باسمِ هشام، في وقتٍ ما قبل أن يكتشفَها أبو يوسف وابنُ أبي شيبةَ".[1]

لكن كيف ومتى حدثَ "الأخذُ" أو "الاكتشافُ"، لم يُحطنا علماً بذلك. فهل ينبغي لنا أن نفترضَ أنّ كليهما قد وجدا (اكتشفا) مرويّةً مكتوبةً، لم يسمعاها من أحدٍ؟ لكن هذا غيرُ معتادٍ، نوعاً ما، في نظامِ الرّوايةِ الإسلاميّةِ، والذي تأسّس منذ وقتٍ مبكّرٍ جدًّا على حلقاتِ الدّراسةِ وجمعِ المرويّاتِ الشّفاهيّةِ والمكتوبةِ. وإذا ما افترضنا، من ناحيةٍ أخرى، أنّ أحداً ما قد اختلقَ المرويّةَ ومرّرها، فلماذا يغفل كلٌّ من أبي يوسف وابنِ أبي شيبةَ، على نحوٍ مستقلٍ، اسمَ هذا الشّخصِ؟ وهكذا فإنّ هذا الاحتمالَ تخمينٌ مبالغٌ فيه، ويتركنا مع كثيرٍ من الأسئلةِ التي لا أجوبةَ لها.

من المحتملِ، أنّ شوماخر رأى ذلك بنفسه، حين جادلَ، لاحقاً، بأنّه "ليس أقلّ معقوليّةً أن يكونَ هشامٌ نفسُه قد ألّفَ هذه القصّةَ بالاستنادِ إلى روايةِ الزّهري، ثمّ حجبَ هذا المصدرَ الذي يدينُ له، ونسبَ القصّةَ مباشرةً إلى أبيهِ بدلاً عنه"[2]. وهكذا، ففي الوقتِ الذي بدا فيه شوماخر أنّه قد يكون على استعدادٍ لقبولِ النّسبةِ إلى هشام على أنّها صحيحةٌ، نراه، الآنَ، يشكّ في ما إذا كانت روايةُ هشامٍ عن عروةَ يمكن الثّقةُ بها. وبحسبِه، فإنّ هذه "الاحتماليّةَ للمرويّاتِ المنسوبةِ زوراً لأبيه تنطبقُ، أيضاً، على المرويّاتِ الأخرى التي تحملُ اسمهَ"[3]. وفي حين أنّ الحجّةَ الرّئيسةَ لشوماخر ضدّ موثوقيّةِ روايةِ هشامٍ

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 327.
2- م. ن.
3- م. ن.

عن عروةَ بالنّسبةِ لهذه النّقطةِ كانت ذاتَ توثيقٍ محدودٍ، نسبيًّا، لهذه النّسخِ، إلّا أنّه بدا كأنّه يحاولُ التّخلّص منها، كليًّا.

وبالنّسبةِ لهذا الغرضِ، لم يطّلع على النّصوصِ ليرى إلى أيِّ مدى دعمَت مثلَ هذا الافتراضِ، بل اطّلع على تواريخِ وفاةِ هشامٍ والزّهري وعروةَ، ومع معدّلِ متوسّطِ الأعمارِ، بشكلٍ عامٍّ، في أوروبا في العصورِ الوسطى. وحجّته أنّه حين نفترضُ أنّ متوسّطَ العمرِ المتوقّع يزيد قليلاً عن 50 سنةٍ للرّجالِ الذين بلغوا الخامسةَ والعشرين من عمرِهم، كما حسبتهُ الاحصائيّاتُ التّحليليّةُ لأرشيفاتِ العصورِ الوسطى، ونفترضُ أنّ هذه المعلوماتِ قابلةٌ للمقارنةِ، تقريباً، مع شبهِ الجزيرةِ العربيّةِ في العصورِ الوسطى، فحينها سيكونُ هشامٌ (146/ 763) طفلاً حين توفي والدُه (حوالي 94/ 712). لذا فعلى الأرجحِ، قد اكتسبَ المعرفةَ ليس مباشرةً عن والدِه، إنّما عن تلامذةِ أبيه كالزّهري (124/ 742). فضلاً عن ذلك، حتّى لو أنّ المرويّاتِ لم تؤخذ مباشرةً عن الزّهري، فإنّ تدريسَ الزّهري قد أثّر فيها[1].

ولسنا بحاجةٍ في هذا الموضعِ إلى مناقشةِ ما إذا كان بالإمكانِ توظيفُ معلوماتٍ خاصّةٍ بأوروبا العصورِ الوسطى على شبهِ الجزيرةِ العربيّةِ، إذ أنّ استخلاصَ النّتائجِ من متوسّطِ معدّلاتٍ إلى حالةٍ مفردةٍ يعدّ دائماً مشكلةً. فبما أنّها قيمةٌ متوسّطةٌ، فهي تتضمّنُ كلَّ الأشخاصِ الذين توفوا في عمرٍ مبكّرٍ جدًّا وأولئك الذين طعنوا في السّنِّ كثيراً. حتّى مع متوسّطِ حياةٍ متوقّعٍ بحدودِ 50 سنة، فسيكونُ هنالك عددٌ من النّاسِ من الذين عاشوا لأكثرَ من 75 أو 80 سنة.

ويتعزّز هذا الافتراضُ حين نُلقي نظرةً إلى ما كان يعدّ كبيراً في العمرِ في العصورِ الوسطى. وقد درسَت شولامث شاهار مفهومَ "الكبير في السِّنِّ" في أعمالِ عدّةِ مؤلّفين ونصوصٍ قانونيّةٍ من العصورِ الوسطى وعصرِ النّهضة[2]. ولاحظَت أنّ "الشّيخوخةَ" بالنّسبةِ للعديدِ من المؤلّفين تبدأ من 60 أو 70،

1- م. ن.، 328.

2- شاهار، "من كان معمّراً في العصورِ الوسطى؟، 313 - 341.

وبعضُها، فقط، بعد 72[1]. وفي العديدِ من النّصوصِ القانونيّةِ في ذلك الوقتِ، يحدّد سنُّ الاعفاء من الواجباتِ العسكريّةِ والإداريّةِ في السّتّين أو السّبعين[2]. كما تحرّت، أيضاً، تقاعدَ رجالِ الدّينِ من ذوي المناصبِ العاليةِ أو الاعفاءاتِ المحتملةِ للواجباتِ العامّةِ المجّانيّةِ، خلال القرنِ 11 إلى 13 (أمّا المعلوماتُ التي أوردها شوماخر فهي من القرنِ 14)، فوجدَت أنّه من المستحيلِ على ما يبدو أن يبدأ قبل سنّ 60 أو 70[3]. ومن بين الأشخاصِ الذين درستهم، وصلَ بعضُهم سنّ 89 أو حتّى 95، والكثيرُ من الأمثلةِ عن أشخاصٍ وصلوا، على الأقلِّ، الثّمانين، يمكن إيرادُها بسهولةٍ.

وبالعودةِ إلى التراث الإسلامي، فمن المعقولِ جدًّا، أنّ الأشخاصَ الذين عاشوا حياةً أطولَ هم مَن يُصبحون أهمَّ الرّواةِ، بسببِ سنّهم الكبرى[4]. وبحسبِ مرويّاتِ التّراجمِ الإسلاميّةِ، قيل إنّ هشاماً ولد بحدودِ 61/ 681، ممّا يجعله في حوالي 82 من عمره حين بلغَ الوفاةَ- وهو، على الأرجحِ، دون شكٍّ، أكبرُ من متوسّطِ العمرِ المتوقّعِ، لكنّه ليس مستحيلاً، على الإطلاقِ.

ولو تركنا التّكهّناتِ بشأنِ عمرِ هشامٍ جانباً، فإلى أيِّ مدى يمكن للنّصوصِ المنسوبةِ إلى هشام - عروةَ والزّهري - عروةَ أن تدعمَ فرضيّةَ شوماخر؟.

ينبغي أوّلاً ملاحظةُ أنّ النُسخَ المختلفةَ التي تعودُ إلى الزّهري - عروةَ تختلفُ كثيراً. وهناك عددٌ من العناصرِ التي توجدُ، فقط، في واحدةٍ أو اثنتين من التّنقيحاتِ الثّلاثِ الأطولِ (ابن إسحاقَ، معمّر، عبد الرّحمن بن عبدِ العزيزِ)؛ فعلى سبيلِ المثالِ، فقط، ابنُ إسحاقَ يذكرُ أنّ عليًّا هو من كتبَ، فعلاً، الصُّلحَ، وعدد المشاركين يختلفُ بين 700 و1300 - 1900 و1800 في النُّسخِ المعنيّةِ، ويختلفُ ترتيبُ المفاوضين، وهناك اختلافاتٌ في البنودِ الفعليّةِ للمعاهدةِ، الخ. ويبقى السّؤالُ الحاسمُ كيف ترتبطُ النّسخةُ المنسوبةُ إلى هشامٍ - عروةَ بتلك النُّسخِ؟.

1- م. ن.، 317 - 319.

2- م. ن.، 29 - 335.

3- م. ن.، 337 - 339.

4- أنظر، أيضاً، موتزكي، " Quo vadis Hadit-Forschung?62-64" (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ "إلى أين دراسات الحديث؟ 69 - 70.

للوهلةِ الأوّلى، يبدو أنّ نسخةَ هشام يمكنُ، بالفعلِ، أن تكونَ شكلاً آخرَ من نسخةِ الزّهري؛ من حيث تشاركها ببعضِ العناصرِ مع واحدةٍ، فقط، من التّنقيحاتِ المختلفةِ- على سبيلِ المثالِ، فهي تذكرُ أنّ الأحباشَ كانت قد أطعمَتها قريشٌ الخزيرَ[1]، المذكور، بطريقةٍ أخرى، لدى عبد الرّحمنِ بن عبدِ العزيزِ - الزّهري، أو إنّها تضمّنت مناقشةَ محمّدٍ مع أبي بكرٍ بشأنِ أيِّ طريقٍ يتقدّمون فيه، والتي دوّنها معمّرٌ وعبدُ الرّحمنِ، وليس ابنَ إسحاقَ.

وأيُّ تحليلٍ دقيقٍ للمادّةِ، يكشفُ أنّ النُّسخَ التي تعود إلى الزّهري على الرّغم من اختلافاتِها أكثر قرباً من بعضِها في البناءِ والصّياغةِ أكثر من تلك النُّسخِ التي تعودُ إلى هشام. ففي نسخةِ الأخيرِ، فقط، نجدُ تواريخَ، وهنا، فقط، يصرّح المقدادُ على أنّ المسلمين، على خلافِ اليهود، لن يتركوا نبيّهم وحدَه، وكلّها محدّدةٌ في السّرد. بينما في نسخةِ هشام نجدُ مفاوضين أقل ممّا تذكرُه نسخُ الزّهري؛ ففي كلِّ نُسخِ الأخيرِ، هنالك أربعةُ مفاوضين؛ ثلاثةٌ منهم مذكورون بالاسم في كلِ النُّسخِ- بديلُ بن ورقاءَ ومكرّز بن حَفص وعروةُ بن مسعودٍ. أمّا في نُسختي ابنِ إسحاقَ وعبدِ الرّحمنِ، فإنّ المفاوضَ الرّابعَ هو الحُليسُ بن عَلقمةَ، بينما في نسخةِ معمّرٍ هو رجلٌ من بني كِنانةَ. وفي كلِّ النُّسخِ يأتي السّهيلُ بن عَمرو ليوقّع المعاهدةَ، وعلى الرّغمِ من اختلافِ ترتيبِ المفاوضين، إلّا أنّ لكلٍّ منهم سمةً خاصّةً- أحدُهم وصفه محمّدٌ بالتّقي، والآخر بالغادرِ، والآخر كان على خصومةٍ مع أبي بكرٍ، الخ.

في نسخةِ هشام، على خلافِ ما تقدّم، هنالك مفاوضان، فقط، أحدُهما من بني حُليس (له سمةٌ مشابهةٌ كالحُليسِ التّقي في نسخةِ الزّهري)، وعروةُ بن مسعودٍ، قبل أن يأتي مركز بن حَفصٍ والسّهيلُ بن عَمرو ليعقدا المعاهدةَ، وقصّةُ المفاوضين، بأجمعِها، أكثرُ اختصاراً وأقلُّ تطوّراً من أيّةِ نسخةٍ للزّهري. وللأخيرِ نُسخٌ تضمّ، أيضاً، عناصرَ غيرَ موجودةٍ في نسخةِ هشام، كاحتجاجِ أبي بكرٍ وعمرَ على توقيعِ المعاهدةِ. وبأخذِ كلِّ الأدلّةِ معا، يبدو من غيرِ المرجّحِ

1- الخزير أو الخزيرة: نوعٌ من الحساء، شبهُ عصيدة بلَحْم، وَبلا لحم أيضاً، وَقيل: هو حساء يتُّخذ بشحم، أو هِيَ مرقةٌ من بلالة النّخالة. ينظر: القاموس المحيط، مادّة خزر. وما مذكورٌ لدى الزّهري هو الجُزر. (المترجِم).

أن تكونَ نسخةُ هشام مجرّد تنويع آخرَ لمحاضراتِ الزّهري. وبما أنّها تختلفُ أكثر من النُّسخ التي تعودُ إلى الزّهري أكثر من تلك التي تختلفُ فيما بينها، فمن المرجّحِ جدًّا، أن تكونَ مرويّةً مستقلّةً (كما يؤكّدُ الإسنادُ) وأنّ لها مصدرًا مشتركًا، هو محاضراتُ عروةَ.

استنتاجُ (آندرياس غورك)

طرحَ شوماخر عدّةَ نقاطٍ مهمّةٍ فيما يتعلّق بأصالةِ مرويّاتِ السّيرةِ التي تعودُ إلى عروةَ بن الزّبيرِ، وكان في بعضِها على صوابٍ دون شكٍّ، فصحيحٌ، على سبيلِ المثالِ، أنّ مرويّاتِ السّيرةِ- ليست العائدة لعروةَ فقط، بل مرويّات السّيرةِ، بشكلٍ عامٍّ- تمّ الاحتفاظُ بها في عددٍ قليلٍ جدًّا من النُّسخ قياساً بالعديدِ من المرويّاتِ الفقهيّةِ. وهذا ليس مفاجئاً جدًّا، فابتداءً من القرنين الثّالث/التّاسع والرّابع/العاشر حُفظت الكثيرُ من المصنّفاتِ الفقهيّةِ والحديثيّة أكثر من المصنّفاتِ التّاريخيّةِ أو المصنّفاتِ التي تتناول تحديداً حياةَ محمّد. ولأنّ عدداً قليلاً، فقط، من مصنّفاتِ الحديثِ تتضمّن أقساماً عن سيرةِ محمّد، فإنّ عددَ المصادرِ المحتملةِ التي تتضمّن مرويّاتِ السّيرةِ أقل بكثيرٍ من عددِ المصادرِ التي تضمّ مرويّاتٍ فقهيّةٍ، أساساً. وهكذا، لدينا، ببساطةٍ، نسخٌ أقلّ تقريباً لأيٍّ من مرويّاتِ السّيرةِ قياساً بما لدينا من مرويّاتٍ فقهيّةٍ، وهذا ما يجعلُ تحليلَ الإسنادِ أكثرَ صعوبةً.

لكن استنتاجَ شوماخر بأنّ استخدامَ طرائقِ نقدِ الإسنادِ الخاصّةِ بمرويّاتِ السّيرةِ هي أقلُّ احتمالاً من أن تأتي بنتائجَ ذاتِ صلةٍ، لا أساسَ له من الصّحةِ، أو، من المحتملِ، أنّه يستندُ إلى تركيزٍ مبالغٍ فيه على الأسانيد؛ ففي حين أنّه، من الصّحيحِ، أنّ هنالك نسخاً أقلّ من مرويّاتِ السّيرةِ مقارنةً بالمرويّاتِ الفقهيّةِ، لكن من جهةٍ أخرى، فإنّ العديدَ من مرويّاتِ السّيرةِ أطولُ بكثيرٍ من المرويّاتِ الفقهيّةِ. وهذا، أيضاً، ليس بمفاجئٍ، ففي حين أنّ مرويّاتِ السّيرةِ، بشكلٍ عامٍّ، تحتاجُ إلى أن تعزّزَ بسياقٍ وببعضِ خطوطِ الأحداثِ، بينما يمكنُ للمرويّاتِ الفقهيّةِ أن تحتوي، فقط، (وهي غالباً هكذا) على القاعدةِ الفقهيّةِ من دون ذكرِ أيِّ سياقٍ.

وكلّما ازدادَ طولُ المرويّةِ أصبحَ من الأيسرِ مقارنتُها بنسخٍ مختلفةٍ فيما يتعلّق بالمحتوى والصّياغةِ أو خطِّ الأحداثِ. وهكذا ففي حين أنّ هنالك غالباً العديد من النُّسخِ للمرويّةِ في الدّراساتِ الفقهيّةِ لكن الاختلافاتِ بين النُّسخِ كثيراً ما تكون صغيرةً، إلى حدٍّ ما، بينما في مرويّاتِ السّيرةِ من السّهولةِ بكثيرٍ رؤيةُ ما إذا اختلفَت نسخةٌ عن الأخرى أو ما إذا كان لهنّ، على الأرجحِ، مصدرٌ مشتركٌ.

هذا جانبٌ ممّا أهمله شوماخرُ، كلّيًّا، وهو يجادلُ بشأنِ الأسانيدِ، فقط. لكن يتّضحَ أنّ مقارنةً دقيقةً للمتونِ كثيراً ما يمكن أن تكشفَ عمّا إذا كان نصٌّ يعتمدُ على الآخرِ ويستمدُّ منه أم لا. وفي العديدِ من الحالاتِ ستبطلُ أيّةُ مقارنةٍ دقيقةٍ للمتونِ، على الفورِ، افتراضاتِ شوماخر التّخمينيّةَ بشأنِ الاختلاقاتِ المحتملةِ للمتغيّراتِ المختلفةِ لنصٍّ ما. أمّا الإصرارُ على معاييرِ جوينبول بالنّسبةِ لشبكة متشعّبةٍ من الرّواةِ، كما فعلَ شوماخر، قد يكون نافعاً عند التّركيزِ على الأسانيدِ، فقط؛ فحين نأخذ بنظرِ الاعتبارِ متغيّراتِ المتنِ، يمكننا أن نقدّم آراءً واثقةً بشأنِ ترابطِ النّصوصِ مع شبكةٍ أقلّ تشعّباً من الرّواةِ.

يفشلُ شوماخرُ، أيضاً، في رؤيةِ عدّةِ منافعَ أخرى لتحليلِ الإسنادِ-المتنِ. فبهذا المنهجِ، على سبيلِ المثالِ، يمكن الكشفُ عن تحوّلاتِ مرويّةٍ ما، وما أُقحم فيها، لاحقاً. فهو لا يهدفُ، فقط، إلى إعادةِ بناءِ الطّبقاتِ المبكّرةِ لمرويّةٍ ما، لكن، أيضاً، إلى دراسةِ عمليّةِ تحوّلاتِها. وهكذا باستعمالِ هذا المنهجِ يمكن إثباتُ أنّ محاولاتِ تأسيسِ تسلسلٍ تاريخي للأحداثِ قد بدأت، حصراً، بعد الجيلِ الذي أعقبَ عروةَ، ومن الممكنِ مع هشام، فقط، وأكثر قليلاً مع الزّهري، وعلى نحو منهجي مع جيلِ ابنِ إسحاقَ. ومثّل هذه الملاحظاتِ لا يمكنُ الوصولُ إليها بالاعتمادِ على نقدِ المتنِ، فقط.

قد يكشفُ استعمالُ معياري "الاختلافِ" و"التّذبذبِ" عن مرويّاتٍ "أصليّةٍ"، لكن التّركيزَ المخصّصَ على المرويّاتِ التي تتعارض مع وجهةِ النّظرِ الإسلاميّةِ المتأخّرةِ، أو التي تقدّم محمّداً أو المسلمين الأوائل في صورةٍ سلبيّةٍ

يؤدي، بالضّرورةِ، إلى صورةٍ مشوّهةٍ لمحمّدٍ ولتطوّرِ الإسلام[1].

كان شوماخر على صوابٍ، دون شكٍّ، في تقييمه بأنّ كمّيةَ المعلومات "التّاريخيّة" التي تمّ جمعُها باستعمالِ تحليلِ الإسنادِ-المتنِ صغيرةٌ مقارنةً بالأوصاف الغزيرةِ والمفصّلةِ للمصادرِ الإسلاميّةِ المتأخّرةِ، لكنّه في هذا الأمرِ يتوافقُ معنا أنا وشويلر[2]. غير أنّه في نقاطهِ الرّئيسةِ المتعلّقةِ بنقدِ مرويّاتِ السّيرةِ لعروةَ بن الزّبيرِ، كان على خطأٍ: فهنالك عدّةُ مرويّاتٍ يمكن ارجاعُها إلى عروةَ بشكلٍ مقنعٍ، وهي تحتوي على معلوماتٍ تاريخيّةٍ تتجاوزُ، بكثيرٍ، ما يمكن استحصالُه من نقدِ المتنِ، فقط.

3. مرويّاتُ مقتلِ ابنِ أبي الحُقيقِ (هارالد موتزكي)

يحتاجُ وصفُ شوماخر لمنهجي وكتاباتي إلى مراجعةٍ نقديّةٍ، ففي مقدّمته[3] عبَّرَ شوماخر عن توافقهِ العابرِ للمراجعِ مع وجهاتِ نظرِ ممثّلي "هرمنيوطيقا الشّكّ" أمثال: غولدزيهر، شاخت، كوك، جوينبول، لكنّه أغفلَ[4]، أو انتقصَ من النّقدِ الجوهري لمقدّماتِهم المنطقيّةِ ومناهجِهم الذي وجّهناه لهم أنا وشويلر وغورك وآخرون[5].

وهكذا يكتبُ شوماخر حين يصفُ منهجي: "جادلَ موتزكي لإزالةِ بعضِ اشتراطاتِ جوينبول، على إنّها مقيّدةٌ جدًّا. فقد أكّد، على وجهِ الخصوصِ، أنّه ينبغي أخذُ السّلاسلِ المفردةِ التي استثناها جوينبول بنظرِ الاعتبارِ، وتمكينه من استعمالِ مثلِ هكذا أسانيد للبرهنةِ على وجودِ حلقةٍ مشتركةٍ مبكّرةٍ جدًّا لمرويّاتٍ معيّنةٍ[6]".

1- راجع فوك، "دورُ النّزعةِ التّراثيّةِ في الإسلام"، 16؛ غورك، "آفاقٌ وحدودٌ"، 141 - 142.

2- راجع غورك، "آفاقٌ وحدودٌ"، 148 - 149.

3- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 257 - 269.

4- م. ن.، 264، 17.

5- يمكن لشاخت وكوك الاطّلاع على نقدي لآراءِ غولدزيهر في: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ: أصولُ الفقه الإسلامي)؛ "Der fiqh des –Zuhri" 1-44 (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ: فقهُ ابنِ شهابِ الزّهري"، 1 - 46)؛ "تأرخةُ المرويّاتِ الإسلاميّةِ: نظرةٌ عامّةٌ"، 204 - 253. انظر، أيضاً، شويلر، Charakter und Authentie (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ: سيرةُ محمّدٍ)، وغورك "الأخرويّات، التّاريخُ والحلقةُ المشتركةُ"، 179 - 208.

6- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 266.

أخفق شوماخر في ذكرِ أنّني قدّمت أسباباً مفصّلةً لتفسيرِ اختلافي عن منهج جوينبول. فقد استثنى الأخيرُ المرويّاتِ الموثّقة بسلسلةِ إسنادٍ مفردة، فقط؛ لأنّه عدّها لا تاريخيّةً، أي غيرَ صالحةٍ لإعادةِ البناءِ التّاريخي، لكونه قد حدّد أسسَه التّاريخيّةَ، فقط، على الأسانيدِ. وهذا أمرٌ منطقي بالنّسبةِ لمقاربته، أمّا بالنّسبةِ لي، فلم اقتصِر على الأسانيدِ، فقط، بل على نصوصِ (متونِ) المرويّاتِ، أيضاً. وتحت ظروفٍ محدّدةٍ، موضّحةٍ أدناه، تُمكّننا هذه النّصوصُ من أخذِ المرويّاتِ ذاتِ السّلسلةِ المفردةِ الإسنادِ بنظرِ الاعتبارِ، أيضاً[1].

لم يناقش شوماخر حجَجي التي تدعمُ مقاربَتي، بل رفضَها، ببساطةٍ، على أنّها "غيرُ مقنعةٍ"، معتمداً على ملحوظاتِ كريستوفر ميلشيرت بأنّه لا يمكنُ التّحقّقُ منها. وكان ميلشيرت قد اعترضَ على دراستي "-Quo vadis hadit Forschung" التي، دعمَت، من بين قضايا أخرى، استعمالَ المرويّاتِ المفردةِ الإسنادِ وقدّمت، أيضاً، تحليلَ الإسنادِ-المتنِ، لأنّه، بحسبِ ميلشيرت، لا يمكنُ أن يُنسبَ أيُّ نصٍّ واضحٍ وذي مغزى إلى الحلقةِ المشتركةِ المفترضةِ، وهي نافع[2] : "ونافع مستشهدٌ به، بطرقٍ مختلفةٍ. وموتزكي يتحدّث عن تحديدِ نواةِ الحقيقةِ التّاريخيّةِ، غير أنّه إذا ما أخذنا ذلك ليكونَ هو العنصرَ المشتركَ لنُسخهِ المتعدّدةِ، فسيبدو صغيراً وعديمَ القيمةِ، فعليًّا[3]".

لكن انتقادَ ميلشيرت غيرُ مسّوغٍ؛ ففحصُ مرويّةِ زكاةِ الفطرِ بالاستنادِ إلى تحليلِ الإسنادِ-المتنِ سيثبتُ، لنا، أنّ نافعاً هو فعليًّا الحلقة المشتركة. هذا الاستنتاجُ لا تقوّضه حقيقةُ أنّه من الممكنِ إعادةُ بناءِ عدّةِ متغيّراتٍ نصّيّةٍ قابلةٍ للعودةِ إلى نافعٍ، وأنّ النّصَّ المشتركَ بالنّسبةِ للمتغيّراتِ الرّئيسةِ يعدّ أوّليًّا بالمقارنةِ مع المتغيّراتِ. وعلى الرّغم من أنّ النّصَّ الذي يُنسب، بالتّأكيدِ، إلى نافعٍ هو أوّلي مقارنةً ببعضِ مرويّاتِ تَلاميذِه، إلّا أنّه يعدّ مرويّةً شاملةً، دون شكٍّ:

1- وهذا موضّح في: موتزكي، ""Quo vadis hadit-Forschun?، 40-80؛ 193 - 231 (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ: إلى أين دراساتِ الحديثِ؟"، 47 - 124)، دراسةٌ استشهدَ بها شوماخر في هذا السّياقِ.

2- هو نافع مولى عبدِ اللهِ بن عُمر بن الخطّابِ، من أئمةِ التّابعين بالمدينةِ المنوّرةِ، وأحدُ رواةِ الحديثِ، اشتهر بكثرةِ روايتهِ، توفي 117ه. (المترجم)

3- ميلشيرت، "التّاريخُ المبكّرُ للشّرعِ الإسلامي"، 293 - 324، خاصّة 303.

"فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ"، ويتضمّن هذا النّصُّ ثلاثةَ عناصرَ رئيسةٍ: فرضُ زكاةِ الفطرِ، نوعُ الزّكاةِ وكميّتُها، الأشخاصُ الملزمون بتوزيعِ الزّكاةِ. وبذلك فهذا النّصُّ ليس "عديمَ القيمةِ، فعليًّا".

إنّ الدّليلَ الذي يشيرُ إلى أنّ نافعاً هو صاحبُ النّصِّ الأوّلي للمرويّةِ لا تقوّضه حقيقةُ أنّ المرويّاتِ التي تعودُ إلى تلامذةِ نافع تحتوي على إضافاتٍ على هذا النّصِّ، أو تقديمِ نتفٍ منه. ويمكنُ تفسيرُ اختلافِ مرويّاتِ تلامذةِ نافع عن طريقِ تحريرِ النّصوصِ، من جهةٍ عن طريقِ نافع نفسه في أثناءِ تدريسِه ربّما وسّع من النّسخةِ الأصليّةِ عدّةَ مرّاتٍ أو اقتبسَ منها جزئيًّا، في بعضِ الأحيانِ، ومن جهةٍ أخرى، عن طريقِ تلامذتِه، الذين أضافوا إلى النّصِّ الأصلي تفاصيلَ ومواصفاتٍ أخرى، أو رووا، فقط، أجزاءً من النّصِّ الأصلي، وعلى الرّغم من أنّه ليس من الممكنِ التّحديدُ، بيقينٍ، من هو المسؤول عن هذه الاختلافاتِ، إلّا أنّه ليس حجّةً ضدّ نسبةِ النّصِّ الأوّلي إلى نافع.

لذلك فإنّ حججَ ميلشيرت لا تجرّد القاعدةَ التي يتبعها تحليلُ الإسنادِ-المتنِ من الفائدةِ، وهي تنصُّ على أنّ النُّسخَ النّصّيّةَ المعزّزةَ بالأسانيدِ ذاتِ السّلسلةِ المفردةِ يمكن أن تخضعَ، أيضاً، للتّحليلِ إن اختلفَت هذه النّصوصُ عن تلك الخاصّةِ برواةِ الحلقةِ المشتركةِ جزئيًّا. لذلك فإنّ استنتاجَ شوماخر بأنّه "يبدو من الأفضلِ، تركُ مبادئِ جوينبول الأكثر تحفّظاً في مكانها"[1] يستندُ إلى حججٍ غير صحيحةٍ؛ فهذه المبادئ تتعاطى، فقط، مع التّحليلِ المحض للإسنادِ وليسَ مع تحليلِ الإسنادِ-المتنِ، الذي تتساوى فيه أهمّيّةُ المتنِ والإسنادِ معاً.

إنّ وصفَ شوماخر المختصرَ لمنهجِ الإسنادِ-المتنِ[2] الذي أُوصي به صحيحٌ. فلا يمكنُ القولُ إنّه من المراجعِ الببلوغرافيّةِ لشوماخر، وقد استشهدَ بكتابي "أصولُ الفقهِ الإسلامي: الفقهُ المكّي قبلَ المدارسِ الكلاسيكيّةِ" (ليدن/ بوسطن 2002)، قائلاً إنّه العملُ "الأكثرُ تطبيقاً"[3] لهذا المنهجِ، لكنّي في هذا الكتابِ

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 266.

2- م. ن.، 266.

3- م. ن.، 266، هامش 23.

لم استعمل منهجَ تحليلِ الإسنادِ-المتنِ، سواء ما يرتبطُ بالمرويّاتِ المفردةِ أو بمجموعِ المرويّاتِ المترابطةِ نصِّيًّا. بل طبّقت، بدلاً عن ذلك، منهجَ إعادةِ بناءِ المصدرِ، الذي لا يستندُ إلى المرويّاتِ المفردةِ بل على كثيرٍ من المرويّاتِ غيرِ المترابطةِ نصِّيًّا والمنسوبةِ، في مصدرٍ أو في عدّةِ مصادرَ، إلى راوٍ واحدٍ هو نفسُه. وقد قدّمتُ وصفاً مفصّلاً ومسوّغاً لمنهجِ الإسنادِ-المتنِ في كِتابي "Quo vadis hadit-Forschung" (1996) و"النّبي والقطُّ" (1998)[1].

وقد اعترفَ شوماخر، من جهةٍ، أنّني "استعملتُ هذا المنهجَ، بنجاحٍ كبيرٍ، في دراساتٍ متنوّعةٍ عن التّراثِ الإسلامي المبكّرِ"، وقال أنّ تحديدي التّاريخي لمرويّاتِ أوائلِ القرنِ الثّاني الهجري "مقنعٌ" و"مفحمٌ"[2]. لكنّه، من جهةٍ أخرى، انتقدَ محاولاتي في تحديدِ تاريخِ المرويّاتِ التي تعودُ إلى ما قبل الحلقاتِ المشتركةِ لأوائلِ القرنِ الثّاني، أي القرن الأوّل، على أنّها "تكهنيّةٌ، نوعاً ما، في بعضِ الأحيانِ" و"أكثر تخمينيّةً"، ولذا فهي "أقلُّ إقناعاً"[3]، مستشهداً بميلشيرت وروبرت هويلاند لدعمِ وجهةِ النّظرِ هذه[4]. فقد وصفَ ميلشيرت استنتاجاتي عن تاريخِ المرويّاتِ قبل الحلقةِ المشتركةِ على أنّها افتراضيةٌ أكثر من كونِها يقينيّةً[5].

بالنّسبةِ لي، أنظر إلى العقدينِ الأخيرينِ قبل رحيلِ الحلقةِ المشتركةِ على أنّهما، بيقينٍ، كانا التّاريخَ الأكثرَ قرباً، على نحوٍ مقبولٍ، وقد تحدّيتُ افتراضَ شاخت وأتباعَه الذي يقول إنّه، من المستحيلِ، بشكلٍ عامٍّ، تتبُّع مرويّةً بعد العقودِ الأخيرةِ من حياةِ الحلقةِ المشتركةِ، مما يعودُ إلى القرنِ الأوّلِ؛ إذ، ليس من المنطقي، بالنّسبةِ لي، أن أفترضَ أنّ كلَّ الحلقاتِ المشتركةِ تخترعُ رواةً تسمّيهم أو أنّ كلَّ مرويّاتِهم تستندُ إلى "إشاعاتٍ وخرافاتٍ"، أذاعَها

1- Die Anfänge و"Der fiqh des –Zuhr"، حيث يستشهدُ بها شوماخر، على إنّها تضمّ، فقط، بداياتِ تحليلِ الإسنادِ-المتنِ.

2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 266 - 267.

3- م. ن.، 267.

4- م. ن.، هامش 24.

5- ميلشيرت، "التّاريخُ المبكّرُ"، 302 (هامش 301، كما لدى شوماخر).

"أفرادٌ مجهولون"، بحسبِ رأي شوماخر[1]. فأنا أعتقدُ أنّه من الممكنِ أن تكونَ الحلقاتُ المشتركةُ قادرةً على تذكّرٍ، على الأقلّ، جزئيًّا، الشّخصَ الذي سمعت منه شيئاً ما يتعلّق بتابعيٍّ وصحابيٍّ أو النّبيِّ، أو أنّها دوّنت أسماءَ مخبريها مع المعلوماتِ التي تلقّوها منهم. في مثل هذه الحالاتِ، يمكن النّظرُ إلى الحلقاتِ المشتركةِ على أنّها أقربُ التّواريخِ الممكنةِ. من جهةٍ أخرى، لا أستبعدُ احتماليّةَ أنّ حلقةً مشتركةً لم تعد تتذكّر من هو الذي زوّدها بالمرويّةِ، فتسمّي، ببساطةٍ، شخصاً يبدو لها المصدرَ الأكثرَ احتمالاً. وكذلك آخذُ بنظرِ الاعتبارِ أنّ الحلقاتِ المشتركةَ نفسها قد تختلقُ محتوى المرويّاتِ وإسنادَها[2]. ربمّا من الصّعبِ معرفةُ ما حدثَ، بالفعلِ، لكن هنالك حالاتٌ يشيرُ فيها الدّليلُ إلى إحدى هذه الاحتمالات.

وهكذا فإنّني أعترفُ أنّ الآراءَ المتعلّقةَ بأصلِ ومحتوى مرويّةٍ سابقةٍ للحلقةِ المشتركةِ ينبغي أن تكونَ أقلَّ ثباتاً بكثيرٍ من الآراءِ المتعلّقةِ بتحديدِ الحلقةِ المشتركةِ والنّصوصِ التي تعودُ لها. مع ذلك، قدّمتُ حجّةً لعدمِ نبذِ احتماليّةِ العثورِ على الكثيرِ عن تاريخِ مرويّاتٍ ما قبل الحلقةِ المشتركةِ بالاستنادِ إلى ما يتاحُ من أدلّةٍ[3]. والتّبصّراتُ المستحصلةُ عن هذه الرّؤيةِ أكثرُ ثباتاً من تكهّناتِ شوماخر بأنّ روايةَ حلقةٍ مشتركةٍ تستندُ إلى "إشاعاتٍ وخرافاتٍ" أذاعَها "أفرادٌ مجهولون"[4] أو اخترعَتها الحلقةُ المشتركةُ بنفسِها[5].

وكما رأينا، فإنّ مقدّمةَ المراجعةِ النّقديّةِ لشوماخر عن دراستي "مقتلُ أبي الحُقيق: عن أصلِ وموثوقيّةِ بعضِ أخبارِ المغازي" (2000)، قد أشارت إلى نقاطِ الضّعفِ في حججِهِ التي تصبحُ أكثرَ وضوحاً ،كلّما تقدّمنا في قراءةِ هذه المراجعة.

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 333 - 336.

2- عالج موتزكي هذه الإشكاليّةَ في عدّةِ إصداراتٍ له، مثل: "Der fiqh des –Zuhr"، "Die Anfänge"، "Quo vadis"، "النّبي والقط".

3- ويمكن أن يكونَ التّشابهُ مع نصوصٍ أو أعرافِ المرويّاتِ الدّينيّةِ الأخرى مؤشراً، كذلك.

4- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 333، 336.

5- عالج موتزكي إشكاليّةَ تاريخِ المرويّةِ قبل ذيوعِها بوساطةِ الحلقةِ المشتركةِ في دراستيه: "Der Prophet und die Schuldner"، 1-83 و"Ar-radd ala r-radd"، 147-163 (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ: "النّبي والمدينيون" و"الرّدُّ على الرّدّ"، 230-125). ولم ينكر شوماخر هاتين الدّراستين.

نسخةُ الزّهري

هنالك عدّة قصصٍ عن مقتلِ اليهودي ابنِ أبي الحُقيق. وقد بيّنت، من خلالِ تحليلِ الإسنادِ-المتنِ للمتغيّراتِ العديدةِ في المرويّاتِ ذاتِ الصّلة، أنّ الزّهري قد روّج لإحدى هذه القصص. وهو يمثّل، على نحو واضح، الحلقةَ المشتركةَ في الأسانيدِ والمصدرَ المشتركَ لهذه النّسخة[1]. وقد قبل شوماخر بنتيجتي على إنّها "ممكنةٌ جدّاً"[2] بسببِ "تاريخِ الرّوايةِ المركّبة" لمتغيّراتِ القصّةِ المعنيّة، أي إنّه قبلها، فقط، بسببِ تنوّعِ الأسانيدِ المصاحبةِ لهذه المتغيّرات.

وقد حاولتُ أن أذهبَ إلى ما هو أبعد من ذلك: فقد حاولتُ تحديدَ مصدرِ الزّهري لهذه القصص؛ لأنّي نظرتُ إلى الحلقةِ المشتركة، أساساً، على أنّها تمثّل المروّجَ المنهجَ الأوّل للمرويّة، وليس بالضّرورةِ مزيّفها. وقد أثبتَ تحديدُ المصدرِ مدى صعوبتِه؛ لأنّ الذين رووا عن الزّهري أعطوا أسماء مختلفةً لمخبره الذي أخذ عنه: عبد الرّحمن بن كعبِ بن مالك، عبد الله بن كعبِ بن مالك، ابن كعبِ بن مالكٍ وعبد الرّحمنِ بن عبدِ الله بن كعبِ بن مالك. هذه الاختلافاتُ في الأسماءِ قادتني إلى استنتاجٍ واضحٍ هو أنّ الزّهري لم يسمِّ مصدرَه بنفسِ الاسم. وبما أنّ كلَّ حالةٍ تتعلّق إمّا بابنٍ أو حفيدٍ لكعبِ بن مالكٍ فقد حدّدت أنّ أولادَ كعبِ بن مالكٍ يعدّون مصادرَ الزّهري الأكثرَ احتمالاً لنسختِه للحادثة. وقد أشرتُ إلى دليلين جزئيّين يدعمان هذه الحجّةَ:

أوّلاً: من الملاحظِ أنّ إسنادَ الزّهري يعتريه خللٌ في معظمِ المتغيّرات، أي أنّه ينتهي باسمِ مخبره أو مخبريه ولا يسمّي شاهدَ عيانٍ للحدثِ أو، على الأقلّ، صحابيًّا للنّبي ربّما سمعَ القصّةَ من شاهدِ عيانٍ.

ثانياً: تقولُ المعلوماتُ من المصادرِ الإسلاميّةِ إنّ عائلةَ كعبِ بن مالكٍ كانت جزءاً من نفسِ عشيرةِ قتلةِ ابنِ أبي الحُقيق، أي بنو سَلَمَةَ.

رفض شوماخر بشدّةٍ تحديدي لمصادرِ الزّهري. بناءً على اعتراضين: أوّلاً، إنّ الاختلافاتِ في الأسماءِ "ربّما تعكسُ جهودَ الرّواةِ اللّاحقين في سعيهم لتكثيرِ

1- موتزكي، "مقتل"، 177 - 179، 190 - 207.
2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 332.

الإسنادِ وصولاً إلى مصدرِ الزّهري"، وثانياً، إنّ "مؤرّخي الإسلامِ الأوائلِ ربّما هم من اختلقوا هذه الصّلةَ بين عائلةِ كعبٍ ومقتلِ ابنِ أبي الحُقيق[1]".

إنّ اعتراضَي شوماخر غيرُ مقنعين، فمَن هم "الرّواة اللّاحقون" و"المؤرّخون الأوائل"؟ هل كانوا من طلبةِ الزّهري، ورواةً لاحقين أو من جامعي المختاراتِ التي تضمّ مرويّاتٍ متباينةً؟ هل تعدّ تكهّناتِ شوماخر الغامضة معقولةً في ضوءِ الأسماءِ التي تؤكّدها المتغيّراتُ المتعدّدةُ للمرويّةِ؟

لقد استبعدتُ أيّةَ زيادةٍ في بداياتِ الأسانيدِ؛ لأنّ ذلك سيدفعُ إلى توقّعِ أن تمتدّ الأسانيدُ لتصلَ إلى شاهدِ عيانٍ على الحدثِ، وهو ليس قضيّتنا. ومن خلالِ استعمالي للأسانيدِ أرّختُ الاختلافَ في الأسماءِ بأنّه لا يعودُ إلى ما بعد جيلِ تلامذةِ الزّهري. فقد افترضتُ أنّ الزّهري نفسَه، بدلاً من تلامذته، كان مسؤولاً عن الاختلافِ في الأسماءِ، كما في مجادلتي الآتيةِ: من المحتملِ، أنّ مخبرَ الزّهري هو عبدُ الرّحمنِ بن عبدِ اللهِ، وهو حفيدُ كعبِ بن مالكٍ، وهو الذي روى عن أبيهِ عبدِ اللهِ بن كعبٍ، وعن عمّه، عبدِ الرّحمنِ بن كعبٍ. ومن المحتملِ أنّ الزّهري لم يكن متأكّداً من أيِّ الاثنين قد سمعَ عبدُ الرّحمنِ بنُ عبدِ اللهِ القصّةَ، أو إنّه افترضَ أنّ كلا ابني كعبِ بن مالكٍ قد أخبراه، بطريقةٍ مشابهةٍ. وهذا هو السّببُ في أنّه، أحياناً، يشيرُ إلى مخبرِهِ المباشرِ للقصّةِ عبدِ الرّحمنِ مصدراً له، لكنّه، في أحيانٍ أخرى، يشيرُ إلى المصادرِ المفترضةِ لعبدِ الرّحمنِ[2].

إنّ استنتاجاتِ شوماخر فيما يتعلّق بمصادرِ الزّهري متضاربةٌ؛ فمن جهةٍ يكتبُ: "ليس من داعٍ للافتراضِ بأنّ الزّهري قد تلقّى، ببساطة، القصّةَ الباقيةَ باعتبارِها (تلخيصاً للأخبارِ) التي قدّمها أفرادٌ من عائلةِ كعبٍ؛ فالرّوايةُ النّاتجةُ هي، على الأرجحِ، من تأليفِ الزّهري، باستنادِها إلى الاشاعاتِ والخرافاتِ عن الحدثِ الذي ذاعَ في المدينةِ[3]". ومن جهةٍ أخرى، يضيفُ بأنّه

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 332.

2- موتزكي، "مقتلُ"، 179. ويمكنُ العثورُ على اختلافاتٍ متشابهةٍ في أسماءِ مخبرِ الزّهري في مجموعةٍ من المرويّاتِ الأخرى، انظر بيوخولف-فان دير فوورت، "غزوةُ هذيلَ"، 312 - 313، 366. (تُسمّى بغزوةِ بني لحيان. المترجم)

3- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 332 - 333.

"من المحتملِ، أنّ الزّهري قد ضمّ المرويّاتِ المتعدّدةَ عن هذه الحادثةِ معا، والتي ربّما يكون العديدُ منها قد ظهرَ بين أفرادِ عائلةِ كعبٍ كحكاياتٍ طويلةٍ عن مكانةِ أجدادِهم[1]".

من جهةٍ أنها "إشاعاتٌ وخرافاتٌ" مجهولةٌ، ومن جهةٍ أخرى "حكاياتٌ طويلةٌ" لعائلةِ كعبِ بن مالكٍ؟ لقد افترضتُ أنّ الأخيرَ هو القضيّةُ، على الرّغم من عدمِ قناعتي بأنّ "الحكاياتِ الطّويلةَ" قد لخّصها مخبرُ الزّهري على شكلِ قصّةٍ، ويرى شوماخر، على نحو غيرِ مقنعٍ، بأنّه، من الجدلِ البعيدِ الاحتمالِ، النّظرُ إلى أسماءِ مصدرِ الزّهري على أنّها "مختلقةٌ"[2]. من ناحيةٍ أخرى، فهو على اتّفاقٍ معي بأنّ الزّهري هو مؤلّفُ هذه الرّوايةِ[3]. وقد أكّدتُ في ختامِ دراستي على أنّ الزّهري لم يروِ مرويّةَ مخبرِه كلمةً فكلمةً[4].

ثمّةَ مشكلةٌ منهجيّةٌ تطرأ في هذه المناقشةِ بيني وبين شوماخر، تتعلّق بتقييم مخبرِ (مخبري) أو مصدرِ (مصادرِ) الحلقةِ المشتركةِ. هل من المسؤوليّةِ المنهجيّةِ الاستعمال النّقدي والتّحفظي للمعلوماتِ عن المصدرِ (المصادرِ) المتاحةِ في المرويّاتِ أنفسِها وفي أعمالٍ إسلاميّةٍ أخرى؟، أو هل ينبغي إهمالُ كلِّ هذه المعلومات، على نحو عامٍّ، لاحتمالِ أن تكونَ مزيّفةً؟.

بالنّسبةِ لي، أعدّ المقاربةَ الأخيرةَ مبالغاً فيها جدًّا؛ لأنّ افتراضَ التّزييفِ يستندُ إلى تعميماتٍ غيرِ مقبولةٍ منهجيًّا؛ إذ تُرفض، ببساطةٍ، المعلوماتُ غيرُ المبرهنةِ بسببِ بعضِ حالاتِ التّزويرِ الفرديّةِ والقابلةِ للإثباتِ. بالنّسبةِ لقضيّتِنا، هي أسماءُ مخبرِ (مخبري) الحلقةِ المشتركةِ الذين يعدّهم شوماخر مزيّفين، من دونِ دليلٍ ملموسٍ. وأنا أجادلُ بأنّه لا ينبغي الاستبعادُ المسبقُ لاحتماليّةِ أنّ الحلقةَ المشتركةَ قد تلقّت، على الأقلِّ، مادّةَ مرويّتِها من الشّخصِ الذي أشارَت إليه بوصفِه مخبرَها. أمّا كيف يمكنُ إثباتُ ذلك، على نحو مقنعٍ،

1- م. ن.، 333.
2- م. ن.، 332.
3- م. ن.، 333.
4- موتزكي، "مقتلُ"، 207.

فذلك يعتمدُ على ما يُتاح من دليلٍ. وفي هذه الحالةِ، يشيرُ الدّليلُ إلى واحدٍ أو أكثرَ من أبناءِ كعبِ بن مالكٍ بصفتهم مصادرَ لمرويّةِ الزّهري.

نسخةُ أبي إسحاقَ السّبيعي

مثلما لاحظنا، فقد قبلَ شوماخر باستنتاجي أنّ الزّهري هو الحلقةُ المشتركةُ لواحدةٍ من خطوطِ الرّواياتِ، أي أنّه كان المروّجَ المنهجي الأوّلَ لواحدةٍ من الرّواياتِ العديدةِ المختلفةِ عن مقتلِ اليهودي ابنِ أبي الحُقيق. لكنّه رفضَ تحديدي لمعاصرِ الزّهري الكوفي أبي إسحاقَ السّبيعي على أنّه حلقةٌ مشتركةٌ، أيضاً، ولذا رفضَ، أيضاً، تحديدي التّأريخي للمرويّاتِ المنسوبةِ له، مقترحاً "عدمَ إخضاعِ مرويّةِ أبي إسحاقَ لأيِّ تحليلٍ تاريخي حاليًّا"[1].

إنّ حججَ شوماخر ضدّ تحديدي التّأريخي ضعيفةٌ، فملاحظتُه بأنّ "شبكةَ الرّوايةِ أقلُّ كثافةً بكثيرٍ ممّا هو عليه الحالُ مع نسخةِ الزّهري[2]" صحيحةٌ؛ ذلك أنّ مقارنةَ مخطّطاتي لمتغيّراتِ الإسنادِ لكلا النّسختين ستوضّح ذلك[3]. مع ذلك، اعترفَ شوماخر بأنّه "ظاهريًّا، على الأقلِّ، قد يبدو احتمالاً معقولاً أنّ هذا الكوفي المعاصرَ للزّهري هو من أذاعَ الرّوايةَ الثّانيةَ لمقتلِ ابنِ أبي الحُقيق[4]". لكنّه شخّصَ عقبتين أمامَ هذا الاحتمالِ: أوّلاً، اسمُ أبي إسحاقَ، ثانياً، رأي جوينبول المسيءُ عن المرويّاتِ التي تستندُ إلى راوٍ بهذا الاسم.

كتبَ شوماخر يقولُ: "ولا واحدةٌ من الأسانيدِ المتعدّدةِ تحدّد، فعليًّا، أبا إسحاقَ السّبيعي بوصفهِ راويةً، بل تشيرُ، بدلاً عن ذلك، بطريقةٍ أخرى، إلى مجهولٍ باسم أبي إسحاقَ برزت على يديهِ الحلقةُ المشتركةُ للمرويّةِ. وهذا الغموضُ أو أهمّيّتُه لم يُثِر موتزكي انتباهَ القرّاءِ إليهما[5]". هذه مطالبةٌ مبالغٌ فيها؛ فمعظمُ أسانيدِ المرويّاتِ تحتوي على عناصرَ مفردةٍ، فقط، من الاسمِ، ونادراً ما تأتي أسماءٌ كاملةٌ

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 334.
2- م. ن.، 333.
3- موتزكي، "مقتلُ"، 237، 238.
4- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 333.
5- م. ن.

مع الكنيةِ والنّسب والنّسبةِ واللّقبِ- وسيتبيّن ذلك لشوماخر بمجرّدِ إلقاءِ نظرةٍ سريعةٍ إلى مخطّطاتي[1]. غير إنّ شوماخر متناقضٌ؛ لأنّه يمكنُ توجيهُ الاعتراضاتِ نفسها إلى الزّهري، الذي يسمّى "الزّهري"، فقط، في معظمِ الأشكالِ المختلفةِ للأسانيدِ، فاسمُ الزّهري غامضٌ، تماماً، كاسم أبي إسحاقَ، فهنالك العشراتُ من الرّواةِ بنسبةِ الزّهري. وبالنّسبةِ للرّواةِ والمصنّفين وعلماءِ الحديثِ لا تعدّ مثلُ هذه الاختصاراتِ للأسماءِ في الأسانيدِ مشكلةً، عموماً؛ لأنّه يمكنهم تحديدُ الشّخصِ المعني، من خلالِ شهرةِ الرّواةِ المذكورين قبلَ وبعدَ الاسمِ المعني.

وهذه مقاربتي، أيضاً، وهي أنّ حقيقةَ أنّ اثنين من الرّواةِ المباشرين لأبي إسحاقَ وإسرائيلَ ويوسف، هما أحفادُ أبي إسحاقَ السّبيعي قد قادتني إلى استنتاجِ أنّ الأخيرَ هو المعني[2]. ويدعمُ البراءُ بنُ عازبٍ مخبرُ أبي إسحاقَ لروايته عن مقتلِ ابنِ أبي الحُقيق كذلك فكرةَ أنّ السّبيعي هو الرّاوي؛ لأنّه هو الوحيدُ الذي روى عنه[3]. أمّا الرّواةُ الآخرون المعروفون باسم أبي إسحاقَ[4] فاستبعدوا بناءً على القياسِ المذكورِ، مثل البراء بن عازبٍ كونه مخبراً عن أبي إسحاقَ، واثنين من أحفادِ السّبيعي كونهم رواةً مباشرين عنه.

وقد انتقدَ شوماخر عدمَ ردّي على رأي جوينبول السّلبي جدًّا فيما يتعلّق بالأسانيدِ "ذاتِ الصّلةِ بأحدِ أولئك المكنّين بأبي إسحاقَ من دون تحديدٍ على مستوى التّابعين[5]". وهذا نقدٌ غيرُ مبرّرٍ، تماماً، لكنّه مفهومٌ في سياقِ ما كان ينبغي على شوماخر أن ينتقدَه في تحليلي لنسخةِ الزّهري لكي يكون متّسقاً في موضوعه. أما دراسةُ جوينبول النّقديّةُ "تقييمُ نقدِ الحديثِ الإسلامي: تراجمُ الرّجالِ مدوّناتٌ لأسماءِ الرّواة[6]" لم تتناول، فقط، أبا إسحاقَ، إنّما أسماء بعضِ

1- أنظر موتزكي، "مقتلُ"، 239-237. وقد قدّم موتزكي، في المخطّطات، الأسماءَ كما ظهرت في المرويّات. وحين يسمّى الشّخصُ نفسُه، بشكلٍ مختلفٍ، في متغيّراتِ الأسانيدِ، فإنّه يعيدُ ذكرَ كلّ عناصرِ الاسمِ المعطاةِ، كما في حالةِ ابن شهابِ الزّهري.

2- موتزكي، "مقتلُ"، 176.

3- انظر المزّي، تهذيبُ الكمال، مج8، 230 ومج5، 431.

4- المزّي، تهذيبُ الكمال، مج8، 230 - 231.

5- شوماخر، "في البحث عن سيرةِ عروةَ"، 333.

6- في: جوينبول، التّراثُ الإسلامي، 134 - 160، خاصّةً 146 - 159.

الرّواة الآخرين المشهورين، مثل: نافع والزّهري. وفيما يتعلّق بالمرويّاتِ التي تذكرُ اسمَ الزّهري على مستوى التّابعين، كتبَ جوينبول: "لم يعد من الممكنِ غربلةُ مرويّاتِ الزّهري الأصليّةِ عن المنتحلةِ، أو كما هو عليه رأيي، حتّى بالنّسبةِ لمرويّاتِ ابنِ شهابِ الزّهري الأصليّةِ عن مئاتٍ محتملةٍ من مرويّاتِ الزهري المنتحلة[1]".

لم تكن دراستي المطوّلةُ عن مرويّاتِ مقتلِ ابنِ أبي الحُقيق مكاناً مناسباً للتّطرّقِ إلى قراءةِ جوينبول لكتابِ "تهذيب التّهذيب" لابنِ حجر وأعمالٍ تراجمَ أخرى عن رواةِ الحديثِ. صحيحٌ أنّ هذه القراءةَ انطوت على سلسلةٍ من الملحوظاتِ المثيرةِ للاهتمام، لكنّه ختمَها باستنتاجاتٍ تخمينيّةٍ للغايةِ وتشكيكيّةٍ جدًّا. ولأنّي أثبتُّ، بالفعلِ، أنّه من الممكنِ تحديدُ المرويّاتِ الأصليّةِ للزّهري ونافع[2]، فلم أجد ما يدفعني لأخذِ رأيِ جوينبول بجدّيّةٍ عن أبي إسحاقَ ("المشكوكِ به جدًّا بغضِّ النّظرِ عن النّصوصِ التي تذكره") كما يقول[3] ؛ وذلك لأنّ جوينبول نفسَه، في بحثِه الأخيرِ "العملُ العظيمُ" في "موسوعة الأحاديثِ المعتمدة[4]"، قد تراجعَ كثيراً عن افتراضاته المتطرّفةِ السّابقةِ، وحدّد كلًّا من الزّهري وأبي إسحاقَ حلقتين مشتركتين أصليّتين في بعضِ المرويّاتِ في كلِّ الاحتمالاتِ، بضمنِها مرويّةُ أبي إسحاقَ والسّبيعي عن البراءِ بن عازب[5].

غيرَ أنّ جوينبول لم يتناول في موسوعتِه مرويّةَ مقتلِ ابنِ أبي الحُقيق المنسوبةَ إلى أبي إسحاقَ، وبالتّأكيدِ فإنّه لن يعتبرَ أبا إسحاقَ حلقةً مشتركةً أصليّةً في هذه المرويّةِ، إنّما ما يبدو على أنّه حلقةٌ مشتركةٌ ظاهريًّا؛ لأنّ مجموعَ الإسنادِ يظهرُ، فقط، ما يبدو جزئيًّا، على أنّه حلقةٌ مشتركةٌ في خطوطِ الرّواةِ المباشرين لأبي إسحاقَ إلى جانبِ ثلاثِ سلاسلَ مفردةٍ. بالمقابلِ، فإنّ تحليلي

1- م. ن.، 158.

2- انظر موتزكي، "Der fiqh des –Zuhr" و"Quo vadis".

3- جوينبول، التّراثُ الإسلامي، 142.

4- انظر، أيضاً، رأي موتزكي عن الكتابِ في: دراساتٌ مقدسيّةٌ في العربيّةِ والإسلامِ 36 (2009)، 539 - 549.

5- جوينبول، موسوعة، 48.

الذي يأخذُ ليس متغيّراتِ الإسنادِ فقط، بنظرِ الاعتبارِ إنّما متغيّرات المتنِ، أيضاً، يثبتُ أنّه يجبُ النّظرُ إلى أبي إسحاقَ على أنّه حلقةٌ مشتركةٌ حقيقيّةٌ[1].

نسخةُ عبدِ اللهِ بنِ أُنيس

انتقدَ شوماخر، أيضاً، تحليلي للنّسخةِ الثّالثةِ من المرويّاتِ عن مقتلِ ابنِ أبي الحُقيق، حيث كتبَ يقول: "ليس من الواضحِ، إطلاقاً، أنّه ينبغي فهمُ هاتين الرّوايتين على أنّهما ينقلان مرويّةً واحدةً، كما قدّمهما موتزكي، وعلى الرّغم من تأكيداتهِ على العكسِ من ذلك، فإنّ الخبرين يختلفان، بشكلٍ ملحوظٍ جدًّا، في محتواهما إلى درجةِ النّظرِ إليهما بشكلٍ أفضل على أنّهما، في الحقيقة، روايتان مستقلّتان[2]". وهذا تقديمٌ غيرُ دقيقٍ لمناقشتي. فقد لخّصت النّسختين على أنّهما "مرويّةُ عبدِ اللهِ بنِ أُنيس"؛ لأنّ أسانيدَهما تنتهي بصحابي النّبي هذا.

وهذا لا يعني أنّني أعدّهما "مرويّةً واحدةً"؛ فقد أكّدت، في فحصي للمتونِ، أنّ كِلا المرويّتين "تختلفان في الحجمِ والمحتوى عن بعضِهما بعضاً، أكثر ممّا فعلت متغيّراتُ المرويّتين الأخريين عن هذا الحدثِ، العائدتين إلى أبي إسحاقَ والزّهري المذكورين آنفاً[3]". وقد تحدّثت عن "قصّتين" تختلفان "جوهريًّا في تفاصيلَ عديدةٍ"، وفي "تناقضاتٍ حقيقيّةٍ لا يمكن تفسيرُها بافتراضِ أنّها مستمدّةٌ من تزويقٍ أو اختصارِ القصّةِ الأصليّةِ[4]". وهذه "الاختلافاتُ، فضلاً عن المتغيّراتِ في تزويقاتِ بعضِ الحوادثِ تعزّز استنتاجَنا بأنّ كلا النّصّين لا يعتمدان، بشكلٍ مباشرٍ، على أحدِهما الآخر[5]". وبالتّالي فهما "روايتان كبيرتان مستقلّتان". وبذلك فإنّ تأكيدَ شوماخر أنّني أرى أنّ الرّوايتين تنقلان مرويّةً واحدةً ليس صحيحاً.

1- موتزكي، "مقتلُ"، 175 - 177، 182 - 190.
2- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 334.
3- موتزكي، "مقتل"، 211.
4- م. ن.، 213. وافتراضُ شوماخر بوجودِ قصّةٍ وحيدةٍ أصليّةٍ، فقط، ليس مقنعاً، فقد يكون هناك أكثر. انظر أدناه.
5- م. ن.، 214.

مع ذلك، وعلى الرّغم من الاختلافاتِ الواضحةِ بين النّصوصِ، فقد اكتشفتُ خصائصَ مشتركةً ليس في الأسانيدِ، فقط، بل في المتونِ، أيضاً[1]. فقد فرّقت بين التّطابقاتِ والتّشابهاتِ في المحتوى. وللتّشابهاتِ، طبعاً، هامشٌ معيّنٌ من التّقلّباتِ. وقد قمتُ بفحصِ التّطابقاتِ البنيويّةِ بين النّصّين: حيث إنّ تتابعَ وحداتِ محتواها يتّبعُ مخطّطاً مشابهاً. ويصبح هذا واضحاً حين تخضعُ وحداتُ محتوى مرويّةِ الواقدي للتّرقيم، ودمجها في فئاتٍ ومقارنتِها بتتابعِ الوحداتِ في روايةِ الطّبري التي يقالُ إنّها مأخوذةٌ من إحدى بناتِ أُنيس. وهذا هو ما فعلتهُ في دراستي. ونجحتُ في إعادةِ بناءِ هيكلِ قصّةٍ كاملةٍ، بغضِّ النّظرِ عن وحداتِ المحتوى التي تتطابقُ أو تُظهرُ تشابهاتٍ في النّسختين[2]، فالتّطابقُ البنيوي في تتابعِ الوحداتِ والنّواةِ المشتركةِ للوحداتِ، أيضاً، لا يمكنُ أن يكونَ مصادفةً، فكيف يمكنُ تفسيرُهما؟.

التّزييفُ غيرُ مرجّحٍ، لا من قبلِ الواقدي المدني (207/ 822) الذي كان يمكنُ أن يستعملَ نسخةَ جعفرِ بن عونِ الكوفي (206/ 821 او 207/ 822) أنموذجاً، ولا من قبلِ الرّواةِ في إسنادِ الطّبري؛ ولا من قبلِ جعفرِ بنِ عونٍ نفسهِ الذي كان بإمكانه استعمالُ نسخةِ الواقدي أنموذجاً: فالنّسختان تختلفان، بشكلٍ تامٍّ جدًّا، في التّفاصيلِ والألفاظِ. ومن المعقولِ جدًّا افتراضُ أنّ القصّتين- لدى الواقدي والطّبري- تستندان إلى مرويّاتٍ شفاهيّةٍ، ولهما أصلٌ مشتركٌ في الماضي البعيدِ، وقد اعتبرتُ أنّه من الممكنِ أن يكونَ للمرويّتين أصلٌ في الرّواياتِ العائدةِ لعبدِ الله بن أُنيسٍ الذي تحدِّدُه المرويّتان على أنّه قاتلُ ابنِ أبي الحُقيق، فأسانيدُ المرويّتين تشيران إليه بوصفه المصدرَ الأصلي[3]، ومن المحتملِ، أن تعودَ النّواةُ المشتركةُ للمحتوى له، أيضاً. ولذا سمّيته بـ"المصدرِ المشترك[4]".

رفضَ شوماخر نتيجةَ تحليلي للقصّتين اللّتين تشيران إلى عبدِ اللهِ بنِ

1- م. ن.، 180 – 181، 207 – 214.

2- أنظر م. ن.، 212 – 213.

3- م. ن.، 239.

4- م. ن.، 212.

أُنيسٍ على أنّه الحلقةُ المشتركةُ للأسانيدِ. ويستندُ اعتراضُ شوماخر إلى الحالةِ المتذبذبةِ للنّقلِ: "شبكة الرّواةِ، في هذه الحالةِ، ليست كثيفةً بما يكفي ليكون التقاؤهما على عبدِ اللهِ بنِ أُنيسٍ كاشفاً عن أيِّ دليلٍ مهمٍّ على أنّهما تعودان له، لاسيّما إنّه هو الفاعلُ الرّئيسُ في القصّةِ[1]". هنا، يمكنُ تطبيقُ الجزءِ الأوّلِ من اعتراضِ شوماخر لو كان في حالةِ تحليلِ الإسنادِ، فقط. وبالنّسبةِ لي، في هذه الحالةِ، اعتمدتُ أوّلاً على تحليلِ المتونِ، ثمّ الأسانيدَ ثانياً.

أمّا الجزءُ الثّاني من اعتراضِ شوماخر، "لاسيّما أنّه كان الفاعلَ الرّئيسَ في القصّةِ"، فيبدو غريباً. لماذا لا يمكنُ "للفاعلِ الرّئيسِ" لحدثٍ ما أن يروي عن نفسِه؟ وشوماخر لا يفسّر اعتراضَه هذا. هل يعني أنّه لو كان عبدُ اللهِ بنُ أُنيسٍ، فعلاً، هو مصدرَ القصصِ فسيخبرُهم بصيغةِ المتكلّمِ؟، إن كان هذا هو ما يعنيه شوماخر، فحجّته غيرُ سليمةٍ؛ فبناءً على الأسانيدِ، يتّضحُ أنّ الرّواياتِ التي لدينا قد رواها أبناءُ عبدِ اللهِ بنِ أُنيسٍ (ابنه أو ابنته). هكذا يكونُ من الواضحِ أنّهم قد عملوا على معلوماتِ أبيهم بشأنِ الحدثِ في قصصٍ عنه. ورواةُ الجيلِ اللّاحقِ المذكورون في الأسانيدِ- كما في نسخةِ الزّهريِ، الذين ينتمون إلى عائلةِ كعبِ بنِ مالكٍ- ربّما يكونون مسؤولين، أيضاً، عن محتوى الرّواياتِ وأسلوبِها.

إنّ إطلاقَ تسميةِ "مؤلّف" على عبدِ اللهِ بنِ أُنيسٍ، التي استعملها شوماخر، ومثّل من خلالِها وجهةَ نظري على نحوٍ خاطئٍ، يمكن استعمالُها مجازيًّا في أحسنِ الأحوالِ. فيما يخصّ هذا الجزء، لم أتحدّث عن "مؤلّف" بل بالأحرى عن "مصدرٍ مشتركٍ"، أي ذلك الشّخص الذي يمكن أن تعودَ إليه الأجزاءُ المحوريّةُ لمعلوماتِ الرّوايةِ. وبما أنّ عبدَ اللهِ بنَ أُنيسٍ نفسَه كان مشاركاً في الحدثِ، فإنّ هذه الأجزاءَ الرّئيسةَ من المعلوماتِ، أي الجوهر المشترك للمحتوى، قد تعكسُ حقائقَ تاريخيّةً.

لغرضِ التّلخيصِ، استنتجتُ أنّ الرّواياتِ المذكورةَ في مؤلّفاتِ الواقديِ

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 335.

والطّبري ما هي إلّا مرويّاتٌ عائليّةٌ من دائرةِ عائلةِ كعبِ بن مالكٍ، تعودُ إلى أبناءِ عبدِ اللهِ بنِ أنيسِ الذين ربمّا رووها إلى أفرادِ عائلةِ كعبِ بن مالكٍ، على الأقلِّ، جوهر الحقائقِ المشتركةِ لكلا الرّوايتين، كما رواها لهم والدُهم، وهكذا من المحتملِ، أن تعودَ كلا القصّتين إلى بدايةِ القرنِ الأوّلِ الهجري، حتّى الجوهرُ المشتركُ يمكن تحديدُ تأريخهِ أنّه يعودُ إلى النّصفِ الأوّلِ من القرنِ الأوّلِ. ويستندُ هذا التّحديدُ إلى الأسانيدِ والمتونِ لكلا الرّوايتين، وهذه الاستنتاجاتُ المتمخّضةُ من تحليلِ الإسنادِ- المتنِ تستندُ، دون شكٍّ، فقط، إلى روايتين، وهي موجودةٌ، فقط، في أسانيدَ ذاتِ سلسلةٍ مفردةٍ. وبسببِ هذه الحالة المتذبذبةِ للرّوايةِ، فإنّ أيّ تحديدِ تأريخي لنسخةِ عبدِ اللهِ بنِ أنيسِ هي أقلُّ تأكيداً بكثيرٍ من حالةِ نسخةِ الزّهري، المتاحةِ في متغيّراتٍ عديدةٍ من الأسانيدِ والمتونِ. وفي هذه النّقطةِ، فنحن على اتّفاقٍ أنا وشوماخر.

وبعكسي، يعتقدُ شوماخر أنّ نقصَ الأسانيدِ يجعلها غيرَ مجديةٍ في التّحديدِ التّأريخي: "بشكلٍ عامٍّ، فإنّ الدّليلَ الخاصَّ بالأسانيدِ لا يقدّم حجّةً مقنعةً جدًّا لأيّةِ صلةٍ بعبدِ اللهِ بنِ أنيس[1]". وهذا يتركُ شوماخر أمامَ خيارٍ واحدٍ في التّحديدِ التّأريخي لاستعمالِ النّصوصِ، وسيكونُ أوائلُ المتنافسين المحتملين لأصلِ النّصّين بناءً على ذلك كلا المؤلّفين، الواقدي (207/ 822) والطّبري (310/ 923)، اللذين وجدَت المرويّاتُ في أعمالهما، لكن من دونِ تقديمِ أيّةِ أسبابٍ، استبعدَهما شوماخر كمؤلّفين للقصصِ بل عدّهما مبتدعين: "من المرجّحِ جدًّا أنّ كلا هذين الجامعين للأخبارِ وجدا هذه المرويّاتِ قليلةً أو كثيرةً في الحالةِ التي روياها بها[2]". وطبقاً لمعيارِ جوينبول الذي يفضّله شوماخر، فإنّ هذا مشكوكٌ فيه؛ ذلك أنّ جوينبول عدّ مؤلّفي المصنّفاتِ أو معلّميهم مسؤولين عن المرويّاتِ ذاتِ السّلاسلِ المفردةِ، بشكلٍ عامٍّ.[3]

ومن جهتهِ، أبدى شوماخر شكّه بأنّ "أفراداً مجهولين، في وقتٍ مبكّرٍ"

1- م. ن.، 335.

2- متردّدٌ، نوعاً ما، في حالةِ الواقدي. م.ن.، 336.

3- انظر على سبيلِ المثالِ، جوينبول، مولى ابنِ عُمر"، 212.

صاغوا المرويّتين، بتشكيلهما على مرويّاتٍ موجودةٍ سلفاً عن مقتلِ ابنِ أبي الحُقيق، لاسيّما نسخة الزّهري: "من المحتملِ، أنّه، في وقتٍ سابقٍ، صاغَ أفرادٌ مجهولون هذه المرويّاتِ من مرويّاتٍ قيدِ التّداولِ[1]". وهكذا، بسببِ وضعيّةِ الإسنادِ المتذبذبةِ (سلاسل مفردة، فقط)، استنتجَ شوماخر أنّ المرويّتين مزوّرتان، ولم تظهرا إلّا بعد الزّهري، فقط، على الأقربِ، أي في الرّبعِ الثّاني من القرنِ الثّاني أو بعدَه.

وفي ما يخصّ هذا التّاريخ، يعتمدُ شوماخر على تحليلي لمتونِ مرويّاتِ مقتلِ ابنِ أبي الحُقيق. فقد وجدتُ أنّ متونَ المرويّتين التي تنتهي أسانيدُها بعبدِ اللهِ بنِ أنيسٍ، تكشفُ عن تشابهاتٍ وتطابقاتٍ بنيويّةٍ في الصّياغةِ مع المتغيّراتِ المتنيّةِ التي رواها الزّهري[2]. وقد رفضتُ الافتراضَ الذي يقول "ربّما اختلقَ الواقدي أو مخبرُه قصّةً جديدةً أكثرَ تزويقاً بكثيرٍ، تستندُ إلى نسخةِ مرويّةِ الزّهري، من دونِ ذكرِ ذلك[3]"، وعرضتُ ثلاثَ حججٍ بهذا الصّددِ[4]. واعتبرتُ أنّه، من المحتملِ جدًّا، "أنّ نسخةَ الزّهري والمرويّتينِ المنسوبتين إلى ابنِ أنيسٍ لا تعتمدان على بعضِهما، بل تستمدّان من مصادرَ مشتركةٍ أقدم"[5]، وقد حدَّدتها بأنّها قصصٌ أذاعَها أفرادٌ من عائلةِ كعبِ بن مالك، ولذا ينبغي تحديدُها تاريخيًّا في الرّبعِ الأخيرِ من القرنِ الأوّلِ، على الأقلِّ، أو ربّما إلى ما هو أبعد حتّى، إلى أبناءِ عائلةِ عبدِ اللهِ بنِ أنيسٍ، لكن شوماخر رفضَ حُججي معترضاً بالقولِ: "إنّها ليست قاطعةً، وإنّنا لا يمكنُ استبعادُ هذا الاحتمالِ" الذي يفترضُ أنّ قصّةَ الواقدي تعتمدُ على نسخةِ الزّهري[6]، لكنّه لم يطرح أيّةَ حججٍ لدعمِ اعتراضِه هذا؛ لذا ينبغي رفضُ فرضيّةِ شوماخر عن التّزويرِ، فهي غيرُ مقنعةٍ، كمحاولتِه لتفنيدِ تحديدي التّأريخي الذي ينقلُ إلى القرنِ الأوّلِ

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 336.
2- موتزكي، "مقتل"، 214 – 221.
3- م. ن.، 217.
4- انظر م. ن.، 217 – 218.
5- م. ن.، 221.
6- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 336.

أصلَ النُّسخِ الثّلاث، حيث روي مقتلُ ابنِ أبي الحُقيق.

علاوةً على ذلك، فإنّ رفضَ شوماخر لتحديدي التّأريخي يبدو مبهماً بعضَ الشّيء؛ لأنّه تعاطى مع نسخةِ الزّهري على أنّها قابلةٌ للتّصديق (روايةٌ لهذه الأحداثِ يمكن تتبّعها بشيءٍ من المصداقيّةِ للزّهري")[1]، وافترضَ أنّ الزّهري لم يخترع القصّةَ بنفسه بل، بدلاً من ذلك، "جمعَ معاً مرويّاتٍ مختلفةً عن هذه الحادثة، كان قد ظهرَ كثيرٌ منها بين أفرادِ عائلةِ كعب[2]". وأنا أتّفقُ مع وجهةِ النّظرِ هذه، لسببٍ وجيهٍ، هو إدراجُ نسخِ عبدِ اللهِ بنِ أُنيسٍ وأبي إسحاقَ السّبيعي بين هذه "المرويّاتِ المختلفةِ"، التي كانت متداولةً، فعلاً، قبل الزّهري، أي في القرنِ الأوّل.

وفي ختامِ مناقشتِه النّقديّةِ لدراستي، اعترفَ شوماخر أنّ مقتلَ ابنِ أبي الحُقيق قد يكون حقيقةً تاريخيّةً بالفعل. ومع ذلك، لم يستبعِد احتماليّةَ أن تكونَ القصّةَ، برمّتها اختلاقاً على غرارِ أخبارِ مقاتلِ معارضين يهود آخرين لمحمّد، وقدّم أنموذجاً على كيفيّةِ حدوثِ مثلِ هذا الاختلاق[3]. بالطّبعِ، ينبغي أن يقالَ بهذا الصّددِ أنّه ليس ثمّةَ حدودٌ للتّخيّلِ، فنظريًّا، كلُّ شيءٍ ممكنٌ. لكن يجبُ على الباحثين أن يعتمدوا على الأدلّةِ المتوفّرةِ في المصادرِ المتاحة، وتعدّ هذه بالنّسبةِ للإسلامِ المبكّرِ، أساساً، مرويّاتٍ إسلاميّةً مع نصوصِها وسلاسلِ روايتِها، وأحياناً، مصادرَ إسلاميّةً إضافيّةً، وينبغي، بالطّبعِ، أخذُ التّأثيراتِ المحتملةِ للآدابِ الأخرى على النّصوصِ، أيضاً، بنظرِ الاعتبارِ، وقد رأى شوماخر في القصصِ الخاصّةِ بمقتلِ ابنِ أبي الحُقيق "تقليداً واضحاً، نوعاً ما، وتأثّراً بنماذجِ الكتابِ المقدّس".[4] بينما بالنّسبةِ لي، على العكسِ منه، وجدتُ أنّ هذه الأدلّةَ ذاتَ الصّلةِ ضعيفةٌ جدًّا، على الرّغمِ من عدمِ استبعادي لاحتماليّةِ أن يكونَ للنّصوصِ التّوراتيّةِ بعضُ التّأثيرِ[5].

1- م. ن.، 336.

2- م. ن.، 333.

3- م. ن.، 337 - 338.

4- م. ن.، 339.

5- موتزكي، "مقتل"، 229. وانظر، أيضاً، حججَ شويلر المتعلّقةَ بتجربةِ الوحي الأولى المذكورةَ أعلاه 32.

إحدى حججِ شوماخر الأخيرةِ التي هدفَت إلى التّقليلِ من أهمّيّةِ دراسةِ موادِّ الرّوايةِ هي عن ضآلةِ النّواةِ التّاريخيّةِ التي أعدتُ بناءَها بعنايةٍ كبيرةٍ: "لا تكشفُ في نهايةِ المطافِ الكثيرَ عن (محمّدِ التّاريخي) أو عن طبيعةِ حركتهِ الدّينيّةِ"[1]. الجزءُ الأوّل من هذا الهجوم المزدوج صحيحٌ بلا إنكارٍ، لكنّه لا ينتقصُ من هذا النّوعِ من الدّراسةِ، فدونَ شكٍّ، لا بدَّ من الاعترافِ بمدى ضآلةِ ما نعرفه، بيقينٍ، عن محمّدِ التّاريخي وهذا تقدّمٌ، بحدِّ ذاته. ذلك أنّه يمكنُ للعديدِ من الأحجارِ الفرديّةِ أن تنقلَ، لنا، بالفعلِ، فكرةً عن الفسيفساءِ الأصليّةِ الكاملةِ. أمّا الشّقُّ الثّاني من هجومِ شوماخر، أي إعادة بناءِ النّواةِ التّاريخيّةِ التي "لا تكشفُ الكثيرَ في النّهايةِ عن طبيعةِ الحركةِ الدّينيّةِ لمحمّد" فهو قابلٌ للنّقاشِ. ألا تكشفُ الحقيقةُ التّاريخيّةُ بأنّ مسلمي المدينة الذين قتلوا معارضاً يهوديًّا خارجها بموافقةِ النّبي شيئاً عن "طبيعةِ حركتهِ الدّينيّةِ"؟

علاوةً على ذلك، فإنّ الدّراساتِ التي تطبّق منهجَ الإسنادِ- المتنِ لا تهدفُ، فقط، إلى إعادةِ بناءِ الجوهرِ التّاريخي للمرويّاتِ بل، أيضاً- وهو بالقدرِ نفسه من الأهمّيّةِ- تاريخها، أي تطوّر المرويّاتِ في أثناء عمليّةِ رويها.

أخيراً، من اللّافتِ للنّظرِ أن يصفَ شوماخر منهجَنا أنا وشويلر وغورك بأنّه: "استعمالُ الأسانيدِ في التّحديدِ التّاريخي للمرويّاتِ"، "نقدُ الإسنادِ"[2]، "الدّراسة/ المقاربة النّقديّة للإسنادِ"[3]. إذ على ما يبدو أنّه لم يدرك أنّ تحليلَ الإسنادِ ليس سوى جزءٍ من المنهجِ، وأنّ تحليلَ النّصوصِ يلعبُ، أيضاً، دوراً حاسماً، ذلك أنّ مزجَ المنهجين التّحليليَّين معاً يقود إلى نتائجَ جديدةٍ. أما رأي شوماخر الذي يقول إنّه "يمكنُ تحديدُ قِدمِ هذه المرويّاتِ على نحو عامٍّ، وحتّى بشكلٍ أكثرَ تحديداً من خلال استعمالِ معايير تحليلِ المتنِ التّقليديّةِ"،

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 338. انظر، أيضاً، 339: "وهي تحملُ معلوماتٍ قليلةً للغايةِ تجاه أيّةِ أهمّيّةٍ تتعلّق بإعادةِ البناءِ سواءٌ بالنّسبةِ لبداياتِ الإسلامِ أو حياةِ محمّدٍ".

2- م. ن.، 340.

3- م. ن.، 343. وفي صفحةِ 330 يكتبُ شوماخر: "على النّقيضِ من ادّعاءاتِ موتزكي بأنّ نقدَ الإسنادِ يقدّم (طرائق أكثرَ تطوّراً في التّحديدِ التّاريخي أكثر من الاعتمادِ على المصنّفاتِ التي تحتوي المرويّاتِ أو المتون)". وهذا سردٌ غيرُ دقيقٍ لكتاباتي. فالاقتباسُ مأخوذٌ من خارجِ السّياقِ: فأنا لم أشر إلى نقدِ الإسنادِ إنّما إلى منهجِ الإسنادِ-المتنِ.

وذلك لأنّ "نقدَ المتنِ يبقى من أكثرِ الأدواتِ القيّمةِ في تعدينِ التّراثِ الإسلامي المبكّرِ لاستعادةِ مروياتِه الأقدم"[1]، وكذلك "من أجلِ معرفةِ هذه الحقبةِ (القرن الأوّل) ينبغي أن نبقى معتمدين، بشكلٍ كبيرٍ، على مبادئِ تحليلِ المتنِ التّقليديّة، كما قدّمها غولدزيهر وشاخت"[2]، فيبدو غريباً. فمن دونِ تحليلِ الإسناد يمكن تحديدُ المرويّاتِ تاريخيًّا، فقط، في الحقبةِ التي ظهرت فيها المصنّفاتُ. وهذا يعني أنّ نسخةَ الزّهري عن مرويّةِ مقتلِ ابنِ أبي الحُقيقِ ومعظم مرويّاتِ السّيرةِ الأخرى يمكن أن تكون قد نشأت، فقط، بحدودِ نهايةِ القرنِ الثّاني وبدايةِ القرنِ الثّالثِ، وهي الحقبةُ التي مرّر فيها ابنُ هشام (218/ 833) تهذيبَه لكتابِ "سيرة رسولِ الله" إلى تلامذتِه، ونقل فيها عبدُ الرّزاقِ (211/ 826) مصنّفه إلى تلامذتِه، أيضاً، ومن دونِ تحليلِ الإسنادِ، لا يمكن تأرخةُ المرويّاتِ المذكورةِ في كتبهم إلى حقبةِ ابنِ إسحاقَ (151/ 768) أو معمّر (153/ 770)، ناهيك عن الزّهري (124/ 742). كما أنّ تأرخةَ هذا النّوعِ من المرويّاتِ يفتحُ البوّاباتِ أمام مؤامراتِ التّزويرِ البعيدةِ الاحتمالِ.

في الختام، ينبغي التّأكيدُ على أنّ نتائجَ إعادةَ بناءِ شويلر وغورك لمدوّناتِ عروةَ بن الزّبيرِ جعلت من الممكنِ، بثقة، تأرخةُ جزءٍ من المرويّاتِ المنسوبةِ له بحدودِ النّصفِ الثّاني من القرنِ الأوّل، وقدّمت، أيضاً، دعماً غيرَ مباشرٍ لتحديدي التّأريخي لمقتلِ ابنِ أبي الحُقيقِ.

1- شوماخر، "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ"، 269.
2- م. ن.، 344.

قائمةُ المراجعِ

- ابنُ إسحاقَ: كتابُ السِّيرِ والمغازي، تحقيق س. زكار (بيروت 1978).
- ابنُ خُزيمةَ: صحيحُ، تحقيقِ م. م. الأعظمي (بيروت 1975).
- ابنُ سعدٍ، محمّدٌ: كتابُ الطّبقاتِ الكبيرِ. Biographien Muhammeds, sei-er Gefährten und der späteren Träger des Islams, تحقيق إ. ساشاو، ك. بروكلمان، وآخرون، 9 مجلّدات (ليدن 1905 - 1940).
- ابنُ هشام، عبدُ الملكِ: سيرةُ سيّدنا محمّدٍ رسولِ الله. حياةُ محمّدٍ بعد محمّدِ بنِ إسحاقَ، تحقّيق ف. فوشتنفيلد، مجلّدان (غوتنغن 1858 - 1860).
- ابنُ هشام، عبدُ الملك: السّيرةُ النّبويّةُ، تحقيق مصطفى السّقا (القاهرة 1955).
- البلاذُريُّ، أبو العبّاس أحمد بن يحيى: أنسابُ الأشرافِ، مج 1/1، تحقيق ي. المرعشلي (بيروت/ برلين 2008).
- بويخوف- فان دير فورت، نيكوليت: "غزوةُ هذيل: نسخةُ ابنِ شهاب الزّهري عن الحدثِ" في: ه. موتزكي، تحليلُ المرويّاتِ الإسلاميّة. دراساتٌ في أحاديثِ المغازي والتّفسيرِ والشّرع (ليدن/بوسطن 2010)، 305 - 383.
- بيدا المبجّل: التّاريخ الكنسي للأمّةِ الإنجليزيّة. تحقيق وترجمة غونثر سبتزبارت (دارمشتات 1982).
- جونز، جون مارسدن ب.: "ابنُ إسحاقَ والواقديِ. رؤيا عاتكةَ وغزوةُ نخلةَ في صلتِهما بتهمةِ الانتحالِ"، دوريةُ كلّيّةِ الدّراساتِ الشّرقيّةِ والأفريقيّةِ 22 (1959)، 41-51.
- جوينبول، ج. ه. أ.: المرويّاتُ الإسلاميّةُ. دراسةٌ في التّرتيبِ والمنشأ والتّأليفِ لأوائلِ الحديثِ (كامبردج 1983).
- جوينبول، ج. ه. أ.: موسوعةُ الأحاديثِ المعتمدةِ (ليدن/بوسطن 2007).
- جوينبول، ج. ه. أ.: "نافع، مولى بنَ عُمَر، ومكانتهُ في أدبِ الحديثِ الإسلامي"، الإسلامُ 70 (1993)، 244-207.
- خوري، ر. ج.: "برديّةُ هايدلبرغ عن وهبِ بن منبّه"، في: فولفغانغ فويغت (تحرير)، ZDMG Suppl. I: XVII. Deutscher Orientalistentag ... in Würzburg, Vortrge Teil 2 (فيسبادن 1969)، 557 - 561.
- روبن، يوري: عينُ النّاظرِ. حياةُ محمّدٍ كما رآها المسلمون الأوائلُ (برنستون 1995).
- روتر، إيكهارد: Abendland und Sarazenen، أطروحةُ دكتوراه (فرانكفورت 1983).

- الزّبيرُ بن بكّار، أبو عبدِ الله: جمهرةُ نسبِ قريشٍ وأخبارُها. تحقيق م. م. شاكر، مجلّدان (طبعة 2، الرّياض 1999).
- زمان، محمّد قاسم: "المغازي والمحدّثون: إعادةُ نظرٍ بمعالجةِ الموادِّ التّاريخيّةِ في مصنّفاتِ الحديثِ المبكّرةِ"، النّشرةُ الدّوليّةُ لدراساتِ الشّرقِ الأوسطِ 28 (1996)، 1-18.
- سبرنغر، ألويس: Das Leben und die Lehre des Mohammad، 3 مجلّداتٍ. (طبعة 2، برلين 1869).
- شوماخر، ستيفن ي.: "في البحثِ عن سيرةِ عروةَ: بعضُ المسائلِ المنهجيّةِ في قضيّةِ (الأصالةِ) في حياةِ محمّد"، الإسلام 85 (2011)، 257 - 344.
- شويلر، غريغور: "أسسٌ لسيرةٍ جديدةٍ لمحمّد: إنتاجُ وتقييمُ مدوّناتِ المرويّاتِ العائدةِ لعروةَ بن الزّبير"، في: هيربرت بيرغ (تحرير)، المنهجُ والنّظريّةُ في دراسةِ أصولِ الإسلام (ليدن/بوسطن 2003)، 21 - 28.
- شويلر، غريغور: Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds، برلين/نيويورك 1996. (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ: حياةُ محمّد: الطّبيعةُ والأصالةُ، ترجمها ي. فاغلبول، تحريرُ ي. إ. مونتغمري (أبنغدون، اوكسون/نيويورك 2011).
- الطّبري، محمّدٌ بن جرير: تاريخُ الرّسلِ والملوكِ (حوليّاتٌ). سلسلة 3-1، تحقيق م. ي. دي غوييه وآخرون، 15 مجلّداً (ليدن 1879 - 1901).
- الطّبري، محمّدٌ بن جريرٍ: التّفسيرُ (جامعُ البيانِ في تفسيرِ القرآنِ)، 30 مجلّداً. (القاهرة 1321ه).
- عبد الرّزاق بن همام الصّنعاني: المصنّف، تحقيق ح. الأعظمي، 11 مجلداً (بيروت 1970 - 72).
- غورك، آندرياس: "الأخرويّاتُ، التّاريخُ والحلقةُ المشتركةُ. دراسةٌ في المنهج"، في: ه. بيرغ (تحرير)، المنهجُ والنّظريّةُ في دراسةِ أصولِ الإسلام (ليدن/بوسطن 2003)، 179 - 208.
- غورك، آندرياس: "آفاقُ وحدودُ دراسةِ محمّد التّاريخي"، في: نيكولت بيوخوف-فان فورت، كيس فيرشتغ ويواس واغمكيرز (تحرير)، روايةُ وحيويّةُ مصادرِ الإسلامِ النّصّيّةِ: مقالاتٌ تكريميّةٌ لهارالد موتزكي (ليدن/بوسطن 2011)، 137 - 151.
- غورك، آندرياس: "المرويّاتُ التّاريخيّةُ عن الحُديبيّة. دراسةٌ في روايةِ عروةَ بن الزّبير"، في: هارالد موتزكي (تحرير)، سيرةُ محمّد: قضيّةُ المصادرِ (ليدن/بوسطن/كولن 2000)، 240 - 275.
- غورك، آندرياس وغريغور شويلر: "إعادةُ بناءِ نصوصِ السّيرةِ الأوّلى: الهجرةُ في

مدوّنات عروة بن الزّبير"، الإسلامُ 82 (2005)، 209 - 220.
- غورك، آندرياس وغريغور شويلر: أقدمُ الرّواياتِ عن محمّدٍ. مدوّناتُ عروةَ بنِ الزّبيرِ (برنستون، 2008).
- فوك، يوهان: "دورُ النّزعةِ التّراثيّةِ في الإسلام"، في: هارالد موتزكي (تحرير)، الحديثُ النبوي: الأصولُ والتّطوّراتُ (ألدرشوت، 2004)، 3 - 26.
- فون سي، كلاوس: "Caedmon und Muhammed," Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur" 112 (1983)، 226-233.
- كرون، بارتيشيا: "ما الذي نعلمهُ حقّاً عن محمّدٍ؟" (www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp, accessed 9 November 2010).
- كرون، باتريشيا وميخائيل كوك: الهاجريّون. صناعةُ العالمِ الإسلامي (كامبردج/لندن، 1977).
- كوك، ميخائيل: "الأخرويّاتُ وتأرخةُ المرويّاتِ"، أوراقُ برنستون في دراساتِ الشّرقِ الأدنى 1 (1992)، 25 - 47.
- كوك، ميخائيل: محمّدٌ (أوكسفورد، 1983).
- المزّي، جمالُ الدّين أبو الحجّاجِ يوسف: تهذيبُ الكمالِ في أسماءِ الرّجالِ، 8 مجلّداتٍ (بيروت 1998/1418).
- موتزكي، هارالد: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts (شتوتغارت 1991). (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ. أصولُ الفقهِ الإسلامي. الفقهُ المكّي ما قبل المدارسِ الكلاسيكيّةِ. ترجمة م. ه. كاتز (ليدن/بوسطن 2002).
- موتزكي، هارالد: "تأرخةُ المرويّاتِ الإسلاميّةِ. نظرةٌ عامّةٌ"، العربي Arabica 52: 2 (2005)، 204 - 253.
- موتزكي، هارالد: "Ar-radd ^ala r-radd – Zur Methodik der Hadit-Analyse"، في: الإسلام 78 (2001)، 147 - 163. (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ "الرّدُّ على الرّدِّ: في ما يتعلّقُ بمنهجِ تحليلِ الحديثِ"، ترجمة س. أدريانوفسكا، تحريرُ ف. ريد، في: ه. موتزكي، تحليلُ المرويّاتِ الإسلاميّةِ. دراساتٌ في أحاديثِ الفقهِ والتّفسيرِ والمغازي (ليدن/بوسطن 2010)، 209 - 230.
- موتزكي، هارالد: "Der fiqh des -Zuhri: die Quellenproblematik"، الإسلامُ 68 (1991)، 1 - 44 (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ. "فقهُ ابنِ شهابِ الزّهري. دراسةٌ في نقدِ المصدرِ"، ترجمةُ ب. باولي، تحريرُ ف. ريد، في: ه. موتزكي، تحليلُ المرويّاتِ الإسلاميّةِ. دراساتٌ في أحاديثِ الفقهِ والتّفسيرِ والمغازي (ليدن/بوسطن 2010)، 1 - 46).

- موتزكي، هارالد: "مراجعةٌ لكتاب غ. ه. أ. جوينبول، موسوعةُ الحديثِ المعتمدِ"، دراساتُ القدس في العربيّةِ والإسلام 36 (2009)، 539 - 549.
- موتزكي، هارالد: "مقتلُ ابنِ أبي الحُقيق: في أصلِ وموثوقيّةِ بعضِ أخبارِ المغازي"، في: ه. موتزكي (تحرير)، سيرةُ محمّدٍ. قضيةُ المصادرِ (ليدن/بوسطن/كولن 2000)، 170 - 239.
- موتزكي، هارالد: " Quo vadis Hadit-Forschung? – Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: نافع مولى ابنِ عُمَر، ومكانتهُ في أدبِ الحديثِ الإسلامي"، الإسلامُ 73 (1996)، 40-80؛ 193-231. (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ "إلى أينَ دراسات الحديث؟" ترجمةُ ف. غريفل، تحريرُ ب. هاردي، في" ه. موتزكي، تحليلُ المرويّاتِ الإسلاميّةِ. دراساتٌ في أحاديثِ الفقهِ والتّفسيرِ والمغازي (ليدن/بوسطن 2010)، 47 - 124.
- موتزكي، هارالد: "النّبي والقطُّ: في تأرخةِ موطّأ مالكٍ والمرويّاتُ الفقهيّةُ"، دراساتُ القدسِ في العربيّةِ والإسلام 22 (1998)، 18-83.
- موتزكي، هارالد: " Der Prophet und die Schuldner. Eine Hadit-Untersuchung auf dem Prüfstand"، الإسلامُ 77 (2000)، 1 - 83 (التّرجمةُ الإنجليزيّةُ "النّبي والمدينيون. تحليلُ الحديثِ تحت التّدقيق"، ترجمةُ س. أدريانوفسكا، تحريرُ ف. ريد، في: ه. موتزكي، تحليلُ المرويّاتِ الإسلاميّةِ. دراساتٌ في أحاديثِ الفقهِ والتّفسيرِ والمغازي (ليدن/بوسطن 2010)، 125 - 208.
- ميلشيرت، كرستوفر: "التّاريخُ المبكّرُ للشّريعة الإسلاميّة"، في: ه. بيرغ (تحرير)، المنهجُ والنّظريّةُ في دراسة أصولِ الإسلام (ليدنِ/بوسطنِ 2003)، 293 - 324.
- نوث، ألبرخت: التّراثُ التّاريخي العربيَ المبكِر. دراسةٌ في نقدِ المصدرِ، طبعة 2، بالتّعاونِ مع لورنس إ. كونراد (برنستون 1994).
- نيفو، يهودا د. وجوديث كورن: مفترقُ طرقٍ إلى الإسلامِ: أصولُ الدّينِ العربي والدّولةُ العربيّةُ (أمهرست 2003).
- وات، و. مونتغمري: "الموادُ النّصّيّةُ التي وظّفها ابنُ إسحاقَ"، في: بيرنارد لويس وبيتر مالكولم هولت (تحرير)، مؤرّخو الشّرقِ الأوسطِ (لندن 1962)، 23 - 34.
- وات، و. مونتغمري: "موثوقيّةُ مصادرِ ابنِ إسحاقَ"، في: La Vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg، (تشرين أول 1980) (باريس 1983)، 31 - 43، 32 - 35.

صناعةُ صورةٍ: الشّكلُ القصصي للسّيرةِ النّبويّةِ*

كاثرين أماندا ملبي

تتحرّى هذه الدّراسةُ طبيعةَ الشّكلِ القصصي لـ"سيرة رسولِ اللهِ" لابنِ إسحاق ومغزاه، وتطرحُ أسئلةً على غرارِ: ما أسباب اختيار ابن إسحاقَ شكلاً سرديًّا لسيرةِ محمّدٍ؟ وما الذي يمنحهُ الشّكلُ السّردي للنّصِّ؟ وهل هنالك عوامل تاريخيّةٌ أثّرت في اختيارِه؟ وما العواملُ الأخرى التي أثّرت في النّصِّ؟ وما المعاني المتضمّنةُ في خيارِ ابنِ إسحاقَ؟ آخذين بنظرِ الاعتبارِ النّظريّةَ السّرديّةَ والظّروفَ التّاريخيّةَ والأدلّةَ النّصّيّةَ.

تحاولُ الدّراسةُ أن تبرهنَ أنّ ابنَ إسحاقَ اختارَ هذا الشّكلَ للتّحكّمِ بصورةِ النّبي محمّدٍ، من أجلِ توجيهِ الجدلِ الدّائر في عصرِه، بشأنِ ما الذي ينبغي للإسلامِ أن يكونَ عليه؛ فالمعاني المتضمّنةُ في هذه الرّؤيةِ تؤثّر في الكيفيّةِ التي يمكنُنا أن نفهمَ من خلالِها استعمالاتِ السّيرةِ وتاريخيّةَ النّصِّ.

* الدّراسةُ، في الأساس، رسالةُ ماجستير، نوقشت في قسم الدّراسات الدّينيّةِ في كلّيّةِ الآداب والعلوم/ جامعة ولاية جورجيا، في عام 2008. والعنوانُ الرّئيسُ للرسالة هو "صناعةُ صورة: الشّكلُ القصصي لسيرةِ (رسول الله) لابنِ إسحاق"، آثرنا تغييرَ جزءٍ منه، لأنّ مدارَ الرّسالةِ عن السّيرةِ النّبويّةِ ونشأتِها، وإن اقتصرَت على سيرةِ ابنِ إسحاق. (المترجم)

الفصلُ الأوّلُ

المقدّمةُ

تعدّ "سيرةُ رسولِ اللهِ" (760م) لابنِ إسحاق (767م) السّيرةَ الأشهرَ عن حياةِ محمّد، لكن لا يعني هذا أنّه لم تكن هنالك سيرٌ عن حياته قبل ابنِ إسحاق، غير أنّها كانت على شكلِ مقاطعَ وفقراتٍ أكثر من كونِها سرداً متكاملاً[1]، وهذا ما يدفعُ إلى التساؤلِ: لماذا اختارَ ابنُ إسحاق شكلاً سرديًّا؟

برأيي، إنّ ابنَ إسحاق اختارَ الشّكلَ السّردي لأنّه يتيحُ السّيطرةَ الأفضلَ على صورةِ النّبي، وقبولهُ سيسمحُ بالتّحكّم الأمثلِ بالجدلِ المتعلّقِ بما ينبغي أن يكونَ عليه الإسلامُ. بمعنى آخر، فإنّ سيرةَ رسولِ اللهِ تمثّل محاولةً من ابنِ إسحاق للسّيطرةِ على الجدلِ الذي اندلعَ بين جماعاتٍ مختلفةٍ من المسلمين بشأنِ الإسلامِ؛ فقد كانت تلك الحقبةُ من الزّمنِ الذي كُتبت فيه السّيرةُ، والمدة التي سبقتها، مليئةً بجماعاتٍ مختلفةٍ، تتنافسُ على التّفوّقِ الدّيني والسّياسي والاقتصادي.

هكذا، واجه العبّاسيون الحاجةَ إلى إيجادِ تماسكٍ اجتماعي، وتأسيسِ سلطتِهم السّياسيّة، طالما بقيت رؤيةُ الإسلام بالنّسبةِ للمسلمين الذين تحت سيطرتِهم تحظى بالقبولِ. ولستُ أدّعي القولَ أنّ الطّريقةَ الوحيدةَ لمواجهةِ هذا التّحدي كانت بوساطةِ السّيرةِ، بل كانت السّيرةُ جزءاً من مخطّطٍ كلّي لجمعِ المجتمعِ من خلالِ التّحكّم بصورةِ محمّد. وستحاولُ الدّراسةُ أن تحدّد كيف ساعدَ السّردُ على خلقِ صورةٍ وتراثٍ، لذا، فإنّ استنتاجاتي لن تُؤسَّس على الظّروفِ التّاريخيّةِ لابنِ إسحاقَ ومقارنةِ السّيرةِ بالأدبِ العربي الإسلامي المبكّرِ وما قبل الإسلامِ، فضلاً عن نصوصِ الكتابِ المقدّسِ، بل على العملِ النّظري

1- إمام مُسلم. صحيحُ مسلم. ترجمة عبد الله حميد صديقي. مج. 1 - 4. نيودلهي: كتاب بافان، 2004؛ محمّد بن إسماعيل البُخاري. صحيحُ البُخاري: ترجمة معاني صحيح البُخاري: عربي-انجليزي. ترجمة محمّد محسن خان. الرّياض-السّعوديّة: نشرُ وتوزيعُ دار السّلام، 1997.

المنجزِ في السّرديّاتِ التّاريخيّةِ.

كان أوّلُ تعرّفٍ لي بسيرةِ ابنِ إسحاق إبّان دراستي لفصلٍ عن حياةِ محمّدٍ، خلال موسمي الدّراسي، وكنت شغوفةً بتحليلِ النّصوصِ، وفي أثناء قراءتي للسّيرةِ صُدمت بكثرةِ الموضوعاتِ السّرديّةِ التّراثيّةِ topoi فيها، تتشابه مع الموضوعاتِ السّرديّةِ الدّينيّةِ التي لاحظتُها في النّصوصِ المسيحيّةِ، مع وعيي بأنّ خلفيّتي يمكنُ لها أن تؤثّر، بشكلٍ كامنٍ، في الطّريقةِ التي كنت أفسّر فيها السّيرةَ، لذا كنت متردّدةً في صياغةِ أيّةِ استنتاجاتٍ من دونِ بحوثٍ إضافيّةٍ، وقد قادني الاهتمامُ بالسّيرةِ إلى أن أضعَ مشروعاً للتّحرّي عن التّشابهاتِ والاختلافاتِ بين نصوصِ الكتابِ المقدّسِ والسّيرةِ، وهو ما قادني إلى هذه الدّراسةِ.

ولأنّ تخصّصي، في المقامِ الأوّلِ، في الأدبِ ونظريّةِ الأدبِ، اخترتُ أن أتواصلَ مع شغفي بالتّحليلِ النّصّيِ، فكثيراً ما يزوّدنا تحليلُ النّصِّ وربطُهُ بالسّياقِ التّاريخي بالبصيرةِ النافذة، غير أنّ هذه المقاربة أعاقها، نوعاً ما، اعتمادي على ترجماتِ النّصوصِ الإسلاميّةِ الرّئيسةِ، لكنّني حاولتُ التّقليلَ من شأنِ تأثيرِ هذه الحقيقةِ بطريقتين؛ أوّلاً، عملتُ ما بوسعي على اختيارِ النّصوصِ المعياريّةِ والموثوقةِ، عبر استشارةِ المطّلعين على العربيّةِ وبوساطةِ المراجعاتِ البحثيّةِ للتّرجمات[1]. ثانياً، اخترتُ التّركيزَ على الأحداثِ وتعيينِ التّواريخِ أكثر من الكلماتِ أو التّعابيرِ الخاصّةِ التي تفقدُ معناها خلال التّرجمةِ. وعلى الرّغم من هذه الجهودِ، اعترفُ أنّ استعمالَ التّرجماتِ يفتحُ احتماليّةَ الوقوعِ باستنتاجاتٍ خاطئةٍ، وبناءً على ذلك، عبّرت عن استنتاجاتي بوصفِها احتماليّات أكثر من كونِها حقيقةً مبرهنةً.

1- فيما يتعلّقُ بغرضِ هذه الفرضيّةِ، فقد اعتمدتُ على ترجمة "سيرة رسولِ الله" لألفريدِ غيوم. على الرّغمِ من الجوانبِ الإشكاليّةِ لبعضِ أجزاءِ هذه التّرجمةِ، إلّا أنّها التّرجمةُ المعياريّةُ والأكثرُ موثوقيّةً لعملِ ابنِ إسحاقَ، حتّى بالنّسبةِ للمؤلّفاتِ التي تعتمدُ النّصَّ العربيِ الإسلامي. انظر: فيليب. حتّي، "مراجعةٌ لحياةِ محمّدٍ: ترجمة أ. غوليوم لسيرةِ رسولِ اللهِ لابنِ إسحاقَ." المجلّة اليهوديّة الفصليّة 47، ع. 1 (1956): 85 - 86؛ ر. ب. سيرجنت. "ترجمةُ الأستاذ غيوم للسّيرةِ". دوريّةُ مدرسةِ الدّراساتِ الشّرقيّةِ والإفريقيّةِ، جامعة لندن 21، ع. 1/3 (1958): 1 - 14. وعن حياةِ ابنِ إسحاقَ انظر ي. م. ب. جونز "ابن اسحاق". مج. 4، في دائرة المعارفِ الإسلاميّةِ. تحرير ش. بيلا، ي. شاخت، ف. ل. م. ب. لويس. لندن: لوزاك وشركاؤه، 1971.

في الفصلِ اللّاحق، سأناقش النّظريّةَ السّرديّةَ، وأشدّد على ما الذي يعنيه مصطلحُ السّردِ، وما الذي يسهمُ به الشّكلُ السّردي بالنّسبةِ لسيرةِ حياةٍ، ولا شكّ أنّ أهميّةَ السّردِ ستظهرُ، بشكلٍ خاصٍّ، عند فحصنا للسّيرةِ، مع ملاحظةِ أنّ السّردَ في هذا النّصّ القديمِ غالباً ما تكسرُ ديمومتَه الأسانيدُ وتكرارُ روايةِ الحدثِ، وإن باختلافاتٍ متباينةٍ، تعتمد على ما يتعلّق بالتّراثِ من رؤى مختلفةٍ. كذلك فإنّ تحديدَ ما يضفيه السّردُ بالنّسبةِ لسيرةِ حياةٍ سيتجلّى من خلالِ التّحقّقِ من فرضيةِ أنّ اختيارَ ابنِ إسحاق لهذا الشّكلِ [كان] من أجلِ ابتداعِ صورةٍ خاصّةٍ عن النّبي محمّد.

في الفصلِ الثّالثِ، سأناقش السّياقَ التّاريخي للسّيرةِ، ويتضمّن هذا السّياقُ قسمين: الزّمن من وفاةِ محمّدٍ إلى بزوغِ الإمبراطوريّةِ العبّاسيّةِ، والسّياق الذي عاش فيه ابنُ إسحاق. إن الحقبةَ الزّمنيّةَ التي قادت إلى كتابةِ السّيرةِ كانت حاسمةً بسببِ ظهورِ انقساماتٍ عديدةٍ بعد وفاةِ النّبي. وهنا، تبرزُ فرضيّةُ الدّراسةِ بأنّ ابنَ إسحاق حاول التّحكّمَ بصورةِ محمّد، فقد كان ثمّة تنافس حيوي على هذه الصّورةِ. فلو كان ثمّة إجماعٌ طبقاً لهذا الأمرِ، فلن يكون ابنُ إسحاق، عندها، بحاجةٍ إلى الشّكلِ السّردي للسّيطرةِ على صورةِ النّبي. وهكذا، سأتحرّى بعضَ اختلافاتِ الرّأي والنّزاعاتِ التي ظهرت في ذلك الوقتِ.

أمّا القسمُ الثّاني من هذا الفصلِ فيستكشفُ بعضَ المعلوماتِ المتعلّقةِ بالعبّاسيين والسّياقِ الثّقافي الذي عاش ابنُ إسحاق خلالَه.

كما سيناقشُ الفصلُ الرّابعُ وجودَ أشكالٍ سرديةٍ محدودةٍ في الثّقافةِ الأدبيّةِ العربيّةِ، فقد كان أدبُ ما قبل الإسلام مكوّناً، بشكلٍ رئيس، من الشّعرِ. أمّا أدبُ الإسلام المبكّرِ فمحدّدٌ، تقريباً أيضاً، متّخذاً، في الغالبِ، شكلاً مقطعيًّا (مقاطع، فقرات)، ويتألّف من قصصٍ قصارٍ تعطي لمحةً موجزةً عن حياةِ النّبي، كما في الحديثِ وأدبِ المغازي[1]. وهي قصصٌ عديدةٌ ظهرت في أجناسٍ متعدّدةٍ، كما في قصّةِ معركةِ بدرٍ، على سبيلِ المثالِ، المذكورةِ في السّيرةِ والقرآنِ ونصوصِ

1- انظر ألبرخت نوث. التّراثُ التّاريخي العربي المبكّر: تحليلٌ نقدي مصدري. برنستون: مطبعة دارون، 1994.

أخرى[1]. وعلى الرّغم من ذلك، تظلّ هذه القصصُ في الحديثِ وأدبِ المغازي تلتقطُ اللّحظةَ أو تركّز على حدثٍ وحيدٍ، بينما تقدّم السّيرةُ رؤيةً متواصلةً. وهكذا، فإنّ الأدبَ المقطعي يشبه ألبومَ صورٍ، تُرتّبُ فيه الصّورُ طبقاً للرّغباتِ والحاجاتِ التي ينظرُ إليها المرءُ، بينما السّيرةُ تشبه فيلماً يقودُ الجمهورَ عبر الأحداثِ في نظامٍ خاصٍّ، مع وجهةِ نظرٍ خاصّة.

كان ابنُ إسحاق واعياً بالاختلافاتِ الدّينيّةِ والثّقافيّةِ في المشهدِ التّاريخي المعاصرِ له، وهو ما دفعه إلى أن يطّلعَ على السّرودِ الدّينيّةِ التي حاولت السّيطرةَ على نقاشاتِ علماءِ الحديثِ، على وجهِ الخصوصِ. وقد أفاد ابنُ إسحاق من المصادرِ اللّاإسلاميّةِ من أجلِ ذلك، ولست أزعمُ، هنا، أنّها أثّرت، كليًّا، في سيرته، فدون شكٍّ استخدمَ، أيضاً، النّصوصَ الإسلاميّةَ المبكّرةَ وما قبل الإسلاميّة. وهذا ما يَسِمُ كتابتَه بالطّبيعةِ الانتقائيّةِ. وسأبرهن أنّ ابنَ إسحاق قد استعارَ من كلِّ التّراثاتِ المتاحةِ له، ممّا وجده مناسباً، خصوصاً الشّكل، وسأتحرّى بعضَ الأدلّةِ النّصّيّةِ التي تدعمُ الادّعاءَ بأنّ ابنَ إسحاق وظّفَ نصوصاً عدّةً متاحةً له.

أخيراً، في الفصلِ الخامسِ سأتحرّى بعضَ المعاني المتضمّنةِ لفرضيّةِ أنّ ابنَ إسحاق سعى إلى التّحكّمِ بصورةِ النّبي، وقد أثّرت هذه المعاني في كيفيّةِ رؤيةِ العلماءِ لاستعمالاتِ السّيرةِ والحديثِ في الأحكامِ الشّرعيّةِ الإسلاميّةِ، وفي تاريخيّةِ السّيرةِ، بلحاظ أنّ الحديثَ حظي بتفضيلٍ في الأحكامِ الشّرعيّةِ أكثرَ من السّيرةِ، ليس بسببِ كونه أكثرَ موثوقيّةً منها، كما هو سائدٌ في الفهمِ التّقليدي، إنّما بحكمِ الطّبيعةِ اللّاسياقيّةِ للحديثِ التي تجعله أسهلَ في التّطبيقِ في مجالاتٍ متنوعةٍ أكثرَ من السّيرةِ. وستعرقلُ فرضيّتي هذه محاولاتِ إظهارِ أنّ السّيرةَ وثيقةٌ تاريخيّةٌ.

غير إنّه قبل البدءِ، لا بدَّ من التّوقّفِ لتوضيحِ عددٍ من النّقاطِ المفتاحيّةِ والمصطلحاتِ. الأولى، بالنّسبةِ لغايةِ هذه الدّراسةِ، سأقصرُ المقارنةَ بين السّيرةِ

1- ماجد فخري، ترجمة. تفسيرُ معاني القرآن في ترجمته الإنجليزيّة: إصدارٌ ثنائي اللّغة. ميدانُ واشنطن، نيويورك: مطبوعاتُ جامعةِ نيويورك، 2004، 55، 70، 75، 175، 180؛ إسحاق، ابن. حياة محمّد. ترجمة أ. غيوم. أوكسفورد: مطبعةُ جامعةِ أوكسفورد، 1967.، 289 - 314، 447، 602، 605، 614، 624.

ونصوصِ الكتابِ المقدّسِ المعتمدةِ منها[1]. وسأشير إلى حضورِ النّصوصِ النّسطوريّةِ والزّرادشتيّةِ ومجاميعَ دينيّةٍ أخرى في السّيرةِ، وهو ما يؤكّد امتلاكَ ابنِ إسحاق المعرفةَ بهذه النّصوصِ، غيرَ إنّ الاتّساعَ بتحرّي هذه الآدابِ المتنوعةِ أكبرُ من الفضاءِ الممنوحِ لهذه الدّراسةِ، وهو ما يقتضي بناءَ حدودِها، بالاقتصارِ على النّصوصِ المعتمدةِ في المقارنةِ.

الثّانيةُ، تتعلّق بتوضيحِ ما عنيته بنصوصِ "الكتابِ المقدّسِ"، أي ما يتّصل بالدّيانتين المسيحيّةِ واليهوديّةِ من أدبٍ ديني، بلحاظِ التّمييزِ بينهما، ولذا سأحيلُ على الكتابِ اليهودي المقدّس بمسمّى التّوراةِ، وعلى الكتبِ المسيحيّةِ بمسمّى الإنجيلِ؛ متجنبةً مصطلحاتِ العهدِ "القديم" و"الجديدِ"، لأنّ هذه المصطلحاتِ تمثّل الفهمَ المسيحي للنّصوصِ، وهو أمرٌ مختلفٌ لدى المجتمعِ اليهودي.

1- وتسمّى القانونيّة أو القانونيّة الأولى في مقابلِ نصوص أو أسفارِ منحولةِ (أبوكريفا)، وتسمّى بالقانونيّةِ الثّانيةِ، وقد اكتسبَت قانونيّتَها الكنسيّةِ مؤخراً في 1545م. (المترجمُ)

الفصلُ الثّاني: النّظريّةُ السّرديّةُ

تُرجِم عنوانُ السّيرةِ "سيرةُ رسولِ اللهِ" إلى الإنجليزيّةِ بـ"حياةُ محمّد[1]." وهي تنقلُ صورةً لسيرةِ حياةِ شخصٍ، وعلى الرّغم من أنّ عناصرَ السّيرةِ الشّخصيّةِ موجودةٌ في السّيرةِ النّبويّةِ، إلّا أنّ النّصّ ليس ترجمةً لحياةِ شخصٍ كما يفهمُها قرّاءُ الغربِ الحديثِ. لذا، من الضّروري فحصُ المصطلحِ، فما الذي يعنيه أن تُسمّي شيئاً سيرةً أو سرداً؟

سيفحصُ هذا الفصلُ هذه المصطلحاتِ وبعضَ النّظريّاتِ الوثيقةِ الصّلةِ التي تكمن وراءها.

في الشّكلِ الأصلي للسّيرةِ، المفقودِ بالنّسبةِ للباحثين الآن، يمكنُ القولُ إنّ ابنَ إسحاق قد ابتدعَ سرداً تاريخيًّا، يرجع إلى آدمَ وحوّاءَ[2]. يغطّي الجزءُ الأوّلُ منه المرحلةَ الزّمنيّةَ بين نشأةِ الخلقِ ومحمّدٍ، يُعرف بـ"كتاب المبتدأ"، وقد حُذفَ من سيرةِ ابنِ هشام[3]. ولكونِ الباحثين لا يملكون نسخةً باقيةً من السّيرةِ الكاملة، فقد قامَ غوردن نيوباي بإعادةِ بناءٍ لهذا الجزءِ في كتابه "صناعة النّبي الأخير"[4]. أظهرَ فيه كيف أنّ ابنَ إسحاق كان متعلّقاً بتاريخِ الفعلِ أو التّدخُّلِ الإلهي في العالَم، موصولاً بمحمّدٍ والمجتمعاتِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ.

تضمّنت السّيرةُ، بشكلٍ رئيسٍ، قصصَ حياةِ محمّدٍ، أو بالأحرى سُنّةَ النّبي التي رتّبت في نظامٍ زمني متعاقبٍ، ومن الخطأ اعتبارُها مجرّد تجميعٍ آخرَ للحديثِ النبوي مع تصنيفٍ تعاقبي للقصصِ؛ فقد ضمَّن ابنُ إسحاق سيرتَه

1- حياةُ محمّد.

2- وثّقَ هذا في عدّةِ مصادرَ، بضمنِها ترجمة أ. غيوم للسّيرةِ وكتابُ "صناعة النّبي الأخيرِ" لغوردن نيوبي. انظر: ابن إسحاق. حياةُ محمّد. ترجمةُ أ. غيوم. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1967؛ جوردن دارنيل نيوباي. صناعةُ النّبي الأخيرِ: إعادةُ بناءِ السّيرةِ الأولى لحياةِ محمّدٍ. كولومبيا: مطبعةُ جامعةِ جنوبِ كارولينا، 1989.

3- حياةُ محمّد. 17 - 18.

4- صناعةُ النّبي الأخيرِ.

موادّ عدّةً ليست من السّنّة النّبويّة[1]، وفيها أدبُ المغازي، وهو نوعٌ آخر من الكتابة التّاريخيّة الإسلاميّة التي تركّز، بشكلٍ رئيسٍ، على غزواتِ النّبي، وفي السّيرة كذلك شعرٌ وتراثٌ أدبي عربي يعودُ إلى مرحلةِ ما قبل الإسلام، فضلاً عن موادّ جمعَها من مصادرَ يهوديّة، تُعرف بالاسرائيليّات، خصوصاً حين كان يتعامل مع فترةِ ما قبل محمّدٍ[2]. ناهيك عن أنّ موادّ الحديثِ التي استخدمَها لم تلتقِ، دائماً، مع معاييرِ الحديثِ "المعتمدةِ" أو الموثوقِ بها، كموادَّ تعريفيّةٍ كان العلماءُ المسلمون استهلّوا بها ثمّ فرضوها على أدبِ الحديثِ، وهي معاييرُ تركّز على الإسنادِ، أي على سلسلةِ الرّواةِ في الحديثِ أكثرَ من القصّةِ الواقعيّةِ المتضمّنة، وكان الحديثُ الذي وظّفه ابنُ إسحاق، يُسبقُ، أحياناً، بإسنادٍ مجموعٍ أو غيرِ جديرٍ بالثّقة، وكان يحذفُ، أحياناً، الإسنادَ، وهو ما قادَ ابنَ هشامٍ إلى إهمالهِ، بعد أقلّ من قرنٍ. وأخيراً، ثمّة نوع آخر من السّردِ الذي ضمّنهُ ابنُ إسحاق في سيرتهِ، وهو الحكاياتُ القصيرةُ أو الأخبارُ [3] Anecdotes. وهكذا، مع أنّ السّيرةَ تقتصرُ على ترجمةِ حياةِ شخصٍ إلّا إنّها، هنا، وظّفت السّنّةَ النّبويّةَ مصدراً تاريخيًّا، لكنّه، يمكنُ رؤيتُه على أنه تاريخُ خلاصٍ، دمجَ مصادرَ متنوّعةً ليُظهر عملَ الله عبرَ التّاريخ.

تعتمدُ الكيفيّةُ التي نرى فيها تأثّراتِ النّصِّ على الطّريقةِ التي نفسّر بها الموادّ التي يتضمّنها، وتتوقّف صحّةُ ذلك على اعتبارِنا لتاريخيّةِ النّصِّ أو لشكلِه، من هنا، يعدّ الباحثون سيرةَ ابنِ إسحاق سرداً، لكنّه قد يبدو تعبيراً غيرَ واضحٍ بعد.

يشيرُ آندرو ب. نورمان إلى أنّ نظريّةَ السّردِ قد حظيت، مؤخّراً، بكثيرٍ من الاهتمام، لكنّ مصطلحَ (السّردِ) لم ينل سوى اهتمامٍ ضئيلٍ بتعريفٍ دقيقٍ له ولطبيعتِه[4]. وهذا بالنّسبةِ لي يعقّد مسألةَ فهمِ سيرةِ ابنِ إسحاق؛ لأنّ ثمّة فهماً مبهماً لشكلِ السّيرة.

1- السّنّةُ مصطلحٌ عامٌّ يشيرُ إلى مثالٍ محدّد. أمّا مصطلحُ السّنّةِ النّبويّةِ فيدلّ، تحديداً، على حياةِ محمّدٍ، وليس على صحابته أو على أيّ شخصيّةٍ أسلاميّةٍ مهمّةٍ غيره.

2- صناعةُ النّبي الأخير.

3- و. مونتغمري واط، الإسلامُ المبكّر: دراساتٌ مختارةٌ. آيدنبيرغ: مطبعةُ جامعة آيدنبرغ، 1990، 13 - 21.

4- آندريو ب. نورمان. "إروها كما كانت: القصصُ التّاريخي بمصطلحاته الخاصّة." التّاريخُ والنّظريّةُ 30، ع. 2 (1990): 119 - 135، 120.

يعرفُ الباحثون السّيرةَ، بالتّأكيدِ، بما يكفي لمعرفةِ كيف نظّمَ ابنُ إسحاق المعلوماتِ التي قدّمها، وما هو أسلوبه، لكن من دون فكرةٍ أوضحَ عن وظيفةِ السّيرةِ، كما أنّ أيّةَ محاولةٍ لفهمِها تصبحُ مشوّشةً وربمّا تجنحُ إلى طريقٍ خاطئٍ، ويمكنُ إثباتُ هذا الأمرِ، عمليًّا، من خلالِ النّقاشِ بشأنِ تاريخيّةِ السّيرةِ، حيث يناقشُ الباحثون، بحماسةٍ، في اعتبارِ السّيرةِ مصدراً تاريخيًّا موثوقاً به أَم لا. وقد لاحظَ رضوي س. فيزر أنّ علماءَ الإسلام، خاصّة، أولئك الذين ركّزوا على السّيرةِ، قد أساؤوا فهمَها، في أغلبِ الأحيانِ؛ لأنّهم قدّروا أنّه، من المفترضِ التّعاطي معها بوصفِها نصًّا تاريخيًّا في المقامِ الأوّلِ، في حين أنّها، في الحقيقةِ، جنسٌ آخر[1]. ومع أنّ غرضَ هذه الدّراسةِ ليس تحديدَ الصّحّةِ التّاريخيّةِ للسّيرةِ، إلّا أنّ النّقاشَ المتواصلَ يسلّط الأضواءَ على أهمّيّةِ فهمِ نوعِ النّصِّ الذي تعملُ عليه الدّراسةُ.

بينما يشيرُ باحثون، عادةً، إلى النّمطِ الذي يوظّفه ابنُ إسحاق شكلاً قصصيًّا، بالمقارنةِ مع الشّكلِ المقطعي Episodic Form الموظّف، على نحو منتظم، في مجاميعِ الحديثِ وأدبِ المغازي، إلّا أنّه قد يكون من الدّقّة بمكانٍ، تسميةُ السّيرةِ بتاريخِ خلاصٍ يستعملُ دمجاً لمصادرَ مختلفةٍ، قصصيّةٍ في الدّرجةِ الأولى، ليُظهرَ كيف يعملُ اللهُ عبرَ التّاريخ. وهكذا، سنكونُ بمواجهةِ مهمّةِ تحديدِ إن كانت سيرةُ ابن إسحاق قصّةً أو نوعاً آخر. لذا، ما الذي يعنيه، بالضّبطِ، مصطلحُ "قصّة"؟.

يعرفّه نورمان على أنّه، تقريباً، نوعٌ ينطوي على حبكةٍ، وثمّة احتمالان بهذا الخصوصِ، بحسبِ مُنظّري القصّةِ، كنورمان ول. ب. سيبيك وأنطوني سافيل[2].

الأوّلُ، إنّ مؤلّفَ القصّة التّاريخيّةِ يبني القصّةَ على الحدثِ، وهذا يعني أنّ الحقائقَ التي يعملُ المؤلّفُ عليها هي عبارةٌ عن أحداثٍ منعزلةٍ من دونِ قصّةٍ

1- رضوي س. فيزر، "إعادةُ نظرٍ في ابنِ إسحاقَ والواقدي: دراسةُ حالةِ لمحمّد واليهودَ في الأدبِ السّيري." أطروحةُ دكتوراه، جامعةُ مكغيل، 1995، 26.

2- "أروها كما كانت"؛ ل. ب. سيبيك "فهمُ نظريّةِ السّرد." التّاريخُ والنّظريّةُ 25، ع. 4 (1986): 58 - 81؛ أنطوني سافيل. "نظريّةُ السّردِ: قديماً وحديثاً". أوراقٌ فلسفيّةٌ، 1989: 27 - 51.

تربطها معاً، أصلاً؛ وإذن فإنّ فعلَ فرضِ قصّةٍ على الأحداثِ يعني أنّه فعلٌ تأويلي من طرف المؤرّخ.

أمّا الاحتمالُ الثّاني، فهو إنّ التّاريخَ نفسَه هو قصّةٌ، أصلاً، والحبكةُ التي تربطُ الأحداثَ معاً موجودةٌ قبل أن يبدأَ المؤرّخُ عملَه، وسيكون على المؤرّخِ الجيّدِ، في هذا السّيناريو، أن يدوّنَ، فحسب، الحبكةَ (أو القصّةَ) الموجودةَ بشكلٍ مستقلٍ عن أيِّ فعلٍ بشري.

يبدو أنّ السّيرةَ تملكُ مواصفاتِ القصّةِ، كما يشيرُ إلى ذلك نورمان، فهي تَظهر على أنّها تروي قصّةً، قصّةَ عملِ اللهِ عبرَ التّاريخِ، كما فهمَه ابنُ إسحاق. والسّببُ الوحيدُ الذي يبدو أنّه واضحٌ، بسهولةٍ جدًّا، في السّيرةِ على أنّها على الضّدِّ من الأدبِ المقطعي، هو أنّ السّيرةَ مرتّبةٌ في نسقٍ خطّي متّصلٍ، أي إنّ حدثاً يقود إلى حدثٍ آخرَ، ضمن نسقٍ قابلٍ للإدراكِ بسهولةٍ، وهكذا فإنّ (الحبكةَ) ليست أكثرَ من نظامٍ يرتّب فيه ابنُ إسحاق الموادّ.

لكن، هذا لوحدِه ليس كافياً لتصنيفِها بوصفِها قصّةً، إذ يمكن القولُ أنّ شعرَ ما قبل الإسلامِ كان يملكُ حبكةً بهذا المعنى طالما أنّه، في أغلبِ الأحيانِ يذكرُ المآثرَ، مع أنّه يبرزُ فضائلَ القبيلةِ وأمجادَها بدلاً من أن يروي قصّةً[1]. لكن الحبكةَ تُنجز، مع ذلك، من خلالِ عدِّ مآثرِ الأسلافِ شعراً وليس نثراً؛ بمعنى آخر، يُنجزُ ذلك بوساطة تأليفِ قصائدَ عن قصصِ أفرادِ القبيلةِ. وهكذا، يكون لكلِّ قصيدةٍ حبكةٌ خاصّةٌ بها، مع أنّ القصائدَ لا تعدّ قصصاً.

لاحظَ فرانك ي. راينولدز ودونالد كابس، في عملٍ مهمٍّ لهما، عن القصِّ السّيري، أنّ: "كاتبَ السّيرةِ الدّينيّةِ غيرُ معني، في المقامِ الأوّلِ، بتقديمِ وصفٍ قصصي أو صورةٍ للشّخصيّةِ الرّئيسة. إذ يأخذُ المثلُ الأعلى الأسطوري، أو الذي قد يكون من الأفضلِ تسميتُه الصّورةَ السّيريّةَ، الأولويّةَ على تدوينِ الحقائقِ السّيريّةِ. ويتمّ ترسيخُ هذه الصّورةِ السّيريّةِ، في كثيرٍ من الأحيانِ، من خلالِ توجيهِ الانتباهِ إلى بضعةِ أحداثٍ أساسيّةٍ في حياةِ الشّخصيّةِ الرّئيسةِ، وهي

1- الإسلامُ المبكّر، 17.

عادةً؛ ولادتُهُ، ومسعاهُ الدّيني ونتيجةُ هذا المسعى، ومن ثمّ وفاتُه أخيراً. ومن جهةٍ أخرى، غالباً ما يجدُ كاتبُ السّيرةِ الدّيني أنّ اهتمامَه بتأسيسِ المثالِ الأسطوري ضروري لملءِ الثّغراتِ في حياةِ الشّخصيّةِ الرّئيسةِ، وهذا ما يدركُه، ببساطة، كاتبُ السّيرةِ، الأقلُّ إيماناً. وإذن فقد يُلجأ إلى قصصٍ من الصّعبِ التّحقّقُ من صحّتِها لملءِ الفجواتِ التي تركتْها طفولةٌ خاليةٌ من الأحداثِ، نسبيًّا أو بعيدة المنالِ"[1].

يمكن رؤيةُ الاهتمامِ بتأسيسِ المثالِ الأسطوري، بوضوحٍ، في السّيرةِ النّبويّةِ، مع أنّ هذا النّصَّ ربمّا هو متعلّقٌ أكثر بفكرةٍ مثاليّةٍ عن نبيٍّ أو عن مخطّطٍ إلهي أكثر من تعلّقِه بمحمّدٍ بذاتِه؛ فعلى مدارِ السّيرةِ نجدُ عناصرَ تأسيسِ مثالٍ نبوي جليّةً باستمرارٍ.

حاولَ نيوباي في كتابِه "صناعة النّبي الأخيرِ" أن يعيدَ بناءَ الجزءِ الأوّلِ من السّيرةِ، مبيّناً كيف صاغَ جزءٌ من العملِ الأصلي صورةَ نبي ثمّ كيف ربطَ محمّداً بتلك الصّورةِ. وبما أنّ القرآنَ لم يقدّم قصصاً كاملةً عن الأنبياءِ الآخرين، فإنّ ابنَ إسحاق لم يعتمد على المرويّاتِ الإسلاميّةِ والإشاراتِ القرآنيّةِ، فقط، بل استمدَّ معلوماتِه، أيضاً، من خارجِ التّراثِ العربي، بمعنى آخر، المعلوماتِ التي من الصّعبِ التّحقّق من صحّتِها، ليروي القصّةَ، وتتضمّن تلك المعلوماتُ مرويّاتٍ يهوديّةً ومسيحيّةً، فضلاً عن قصصٍ عربيّةٍ[2]. ربمّا اعتقدَ ابنُ إسحاق أنّها تمثيلاتٌ تاريخيّةٌ صحيحةٌ للرّجالِ والأحداثِ في السّيرةِ، أو أنّه اختارَها ليدعمَ الادّعاءَ بأنّ محمّداً مؤهلٌ لأن يكون في صفِّ الأنبياءِ، أو ربّما جمعَ بين الاثنين.

تهتمّ القصّةُ التّاريخيّةُ بتقديمِ المعلوماتِ أكثر من اهتمامِها بتفنّنِ الأساليبِ، لكنّها تقدّم المعلوماتِ بطريقةٍ توجّه القارئَ من خلالِ الأحداثِ، كما يرمي إليه المؤلّفُ بدلاً من السّماحِ للمعلوماتِ بأن تجرّد من السّياقِ ليُنظرَ إليها في حدِّ ذاتِها فقط.

1- فرانك إ. راينولدز ودونالد كابس. دراساتُ النّهجِ السّيري في التّاريخِ وعلمِ نفسِ الأديانِ. شركة هاغيو وماوتون، 1976، 4.

2- صناعةُ النّبي الأخيرِ، 3.

يوضّحُ فيزر، من خلالِ إمعانه النّظرَ في الكيفيّةِ التي وصفَ فيها ابنُ إسحاق والواقدي علاقةَ محمّدٍ بيهودِ المدينة، وجهةَ نظرِ راينولد وكابس، أعلاه، القائلةَ إنّ اهتمامَ كاتبِ السّيرةِ بتأسيسِ الصّورةِ السّيريّةِ أكثرُ من الحقائقِ التّاريخيّة. يقول فيزر: "يتلاعبُ الواقدي بالمشهدِ الذي وصفه ابنُ إسحاق، من خلالِ التّكرارِ وتغييرِ التّرتيبِ التّاريخي للأحداثِ واستخدام موادّ جديدة، كعادته، ليصوغَ موتيفاً عن نقضِ العهدِ بين محمّدٍ واليهودِ. ليؤكّد أنّ هذا الأمرَ هو، أيضاً، ثيمةٌ توراتيّةٌ قديمةٌ: بأنّ اليهودَ لم يحافظوا على عهدِهم مع اللهِ، كذلك... إذ يأخذُ الواقدي جوانبَ من حادثةِ بني النّضيرِ، كما صوّرها ابنُ إسحاق، ويقدّمها خلال الغزوةِ على بني قينقاعٍ، أيضاً، كما أنّه، مثلاً، لا يكرّر الحادثةَ التي تتعلّق بنفاقِ ابنِ أُبي، مثلما يكرّر ما يتعلّق بنفي أو إجلاءِ اليهودِ. فمن خلالِ التّكرارِ يبرزُ الواقدي خصائصَ شخصيّةِ النّبي بوصفه رجلاً نزيهاً، يفي بكلمتِه، ويحفظُ عهودَه، لكنّه، أيضاً، ذلك الشّخص الذي يُجبر على مهاجمةِ اليهودِ بسببِ نقضِهم لعودِهم معه... أمّا ابنُ إسحاق، من ناحيتِه، فلم يذكر، على وجهِ الخصوصِ، عهداً من تلك التي ذكرَها الواقدي الذي، من خلالِ أساليبِه الآنفةِ، يقدّم تفسيرَه الخاصَّ عن الأحداثِ"[1].

يضيءُ فيزر، هنا، جانباً واحداً يظهر كيف يمكنُ للقصّةِ أن تؤثّر في تصويرِ محمّدٍ في هذا المثالِ، وهو العلاقةُ مع اليهودِ، وتؤثّر إضافةُ أو حذفُ قسم من المعلوماتِ، وتحديداً الاتّفاق بين محمّدٍ واليهودِ الذي أبرزه الواقدي وأهملَه ابنُ إسحاق، في كيفيّةِ إدراكِ الأحداثِ، ناهيك عن تأثيرِ طريقةِ ترتيبِ الأحداثِ نفسها في كيفيّةِ إبرازِها، وفكرةُ ترتيبِ الأحداثِ في نسقٍ تاريخي من أجلِ التأثيرِ في تفسيرِها هو ما أعنيه، بالضّبطِ، لمصطلحِ القصّةِ الذي أستعملُه، هنا.

وعلى الرّغم من أنّ الإسنادَ وتكرارَ الأحداثِ يقطعُ، كثيراً، مجرى القصّةِ في السّيرةِ، إلّا أنّ النّصَّ يبقى ملائماً لمفهوم القصّةِ، كما وصفتُه، آنفاً، وقد ذكرنا أنّ ابنَ إسحاق يرتّب الأحداثَ بطريقةٍ تأخذ القارئَ من بدايةِ آدم وحوّاءَ إلى موتِ

1- "إعادةُ نظرٍ بابنِ إسحاق والواقدي،" 235.

محمّد، ويُقدِّم، من خلالِ قيامِه بذلك، رؤيةً متواصلةً لعملِ اللهِ عبرَ التّاريخِ، وهي تقنيةٌ سرديّةٌ كانت تفتقرُ إليها أشكالٌ أخرى من أدبِ ما قبلِ الإسلام وحتّى الإسلام المبكّرِ، لم تتوفّر فيها عناصرُ التّحكّم الذي تميّز به عملُ ابنِ إسحاق[1]؛ فالحديثُ والمغازي وأدبُ التّفسيرِ أشكالٌ تاريخيّةٌ لكنّها غيرُ سياقيّة؛ فهي تروي الأحداثَ بشكلٍ منعزلٍ، من دونِ الإشارةِ إلى ما سبقَ الحدثَ وما تلاه، أي ما الذي أدّى إليه وما الذي نتجَ عنه، وفي بعضِ الحالاتِ، تروي تلك النّصوصُ حديثاً للنّبي من دونِ أيّةِ إشارةٍ حتّى إلى الحدثِ الخاصِّ الذي بسببه قيلَ ذلك الحديثُ، كما في روايةٍ في صحيحِ مسلم، على سبيلِ المثالِ، تقول، "روى أبو هريرة (رض) أنّ رسولَ اللهِ (ص) قال "وَمَنْ مَسَّ الحَصَى فَقَدْ لَغَا"[2].

هذه الرّوايةُ، بمجموعِها، لا تعطي دليلاً بالنّسبةِ لسياقِ القولِ، ممّا يتيحُ للقارئ بذلك أن يضعَها في سياقاتٍ متعدّدة، ونظراً لأنّ سياقَ الرّوايةِ يمكن، بسهولة، أن يغيّر معناها، كما يبيّن فيزر، فإنّ هذا الشّكلَ اللّاسياقي يمنعُ المسلمَ من التّحكّمِ بالمعنى بالطّريقةِ التي يسمحُ فيها شكلُ السّيرةِ لابنِ إسحاق بالتّحكم بمعاني الرّواياتِ في نصّه. وسأفحصُ، في الفصلِ القادمِ، بعضَ السّياقاتِ التي كان ابنُ إسحاق يعملُ فيها.

1- سيناقَشُ هذا بمزيدٍ من التّفصيلِ في الفصلِ الرّابعِ.
2- صحيحُ مسلم، مج. 3، 963.

الفصلُ الثّالثُ: الإطارُ التّاريخي

بما أنّ فرضيتي: إنّ ابنَ إسحاقَ قد اختارَ الشّكلَ السّردي من أجلِ التّحكّمِ بصورةِ النّبي، تعتمدُ على حقيقةِ أنّه كان هناك انقسامٌ في المجتمعِ الإسلامي في زمنِ ابنِ إسحاقَ، فإنّه من الضّروري أن نثبتَ أنّ هذا التّقسيمَ موجودٌ فعلاً، ولمناقشةِ بعضِ الأسبابِ، والمجادلةِ بأنّ ابنَ إسحاق كان لديه الدّافعِ لمعالجةِ هذه الانقساماتِ بطريقةٍ ما، وتحقيقاً لهذه الغايةِ، سيركّز هذا الفصلُ على الإطارِ التّاريخي لعصرِ ابنِ إسحاق.

سيركّز القسمُ الأوّلُ على الانقساماتِ التي نشأت خلال خلافةِ محمّدٍ إلى تأسيسِ الإمبراطوريّةِ العبّاسيّةِ، وتعدّ هذه الفترةُ الزّمنيّةُ من التّاريخِ الإسلامي حيويّةً، لبزوغِ العديدِ من الانقساماتِ فيها، ولفهمِ السّياقِ الذي عاش فيه ابنُ إسحاق، ينبغي فهمُ الأحداثِ التي قادَت إلى الخلافةِ العبّاسيّةِ التي عملَ ابنُ إسحاق لمصلحتِها، لذا فإنّ القسمَ الثّاني، من هذا الفصلِ، سيركّز على السّنواتِ الأولى للإمبراطوريّةِ العبّاسيّةِ، وعلى استكشافِ التّجمّعاتِ السّكانيّةِ الموجودةِ في هذه الإمبراطوريّةِ، فضلاً عن الخوضِ في بعضِ المناوراتِ السّياسيّةِ للمنصورِ، الخليفةِ العبّاسي الأوّل وراعي ابنِ إسحاق. غير أنّه قبل الخوضِ في هذه التّفاصيلِ من الضّروري إلقاءُ نظرةٍ موجزةٍ على حياةِ ابنِ إسحاق.

سيرةٌ موجزةٌ لابنِ إسحاق

اشتهرَ ابنُ إسحاق بسيرةِ محمّد، فضلاً عن ادّعائه بكونه عالمَ فقه. وكان قد ولدَ في المدينةِ حوالي 85ه (704م)، ويمكنُ تتبّعُ نسبهِ إلى جدّه يسار الذي كان ممّن أسرَهم العربُ في عينِ التّمرِ في 12ه (633م)، فأصبحَ عبداً ثمّ حرًّا بعد إسلامهِ، وكان له ثلاثةُ أبناءٍ، كلّهم اشتهروا بروايةِ الأخبارِ[1].

1- ابنُ إسحاقَ، 810 - 811.

على الرّغم من المعرفةِ بهذا النّسبِ المفصّلِ، لكنّ ثمّة القليل من المعلوماتِ عن حياةِ ابنِ إسحاق المبكّرةِ، ويبدو أنّه نالَ سمعةً علميّةً في سنٍّ مبكّرةٍ، لذلك كان يُشار له بوصفه "من أعلم النّاس بالمغازي" في تلك الفترةِ بحدودِ 121ه (741م)[1]. ويعرفُ العلماءُ، أيضاً، أنّه درسَ على يدِ يزيد بن حبيب في الاسكندريّةِ، وتزوّج من إمرأةٍ تدعى فاطمة ابنةَ المنذرِ بنِ الزّبيرِ، ومن المحتملِ أنّه عادَ إلى المدينةِ لاحقاً، لكنّه أُجبرَ على المغادرةِ فيما بعد، وقد يعودُ سببُ إبعادِه إلى علاقتِه السّيّئةِ مع الفقيهِ مالكِ بن أنسٍ الذي عاملَه باحتقارٍ[2].

لم يكن مالكٌ المعاصرَ الوحيدَ لابنِ إسحاق ممّن كانت له مشاكلُ معه، فعلى الرّغم من كتابتِه السّيرةَ الأولى لمحمّدٍ، إلّا أنّ النّسّائي ويحيى بن قطّان لم يتعاطيا معه بوصفه مصدراً ثقةً لروايةِ الأحداثِ، وعلى الرّغمِ، أيضاً، من أنّ البعضَ قد ظنّ أنّ لجوءَه للإسنادِ الجمعي يثيرُ إشكاليّةً في أحاديثِه، إلّا أنّ عدداً آخر مضى إلى أبعدِ من ذلك وعدّوه كاذباً في الحديثِ النّبوي، وادّعى آخرون أنّه أدرجَ في سيرتِه أشعاراً كان يعلمُ أنّها مختلقةٌ، غير أنّ هذا لا يعني أنّ جميعَ معاصري ابنِ إسحاق كانت لديهم نظرةٌ سلبيّةٌ عنه؛ فعاصمُ بن عمرَ بنِ قتادةَ تباهى قائلاً، "لا يزالُ في النّاسِ علمٌ ما عاشَ محمّدٌ بن إسحاق[3]". وبعد أن غادرَ ابنُ إسحاق المدينةَ، ارتحلَ شرقاً واستقرّ به المقامُ في بغدادَ، وهناك التقى بالمنصورِ، وأصبحَ مربيًّا لابنِه، إلى أن توفي بحدودِ 150ه (767م) [4].

من موتِ محمّدٍ حتّى الأمويين

يسعى هذا القسمُ إلى تحديدِ الطّوائف المختلفةِ التي ظهرَت عقبَ وفاةِ محمّدٍ، وعلى الرّغم من أنّ ثمّة تسلسلًا تاريخيًّا دقيقًا للأحداثِ والمعاركِ خارجَ نطاقِ دراستي، لكنّ قليلاً من النّقاشِ بشأنِ هذه الفترةِ حيوي لها؛ بسببِ الانقساماتِ التي بزغَت في المجتمعِ بعد وفاةِ النّبي، فإن كان المجتمعُ موحّداً بشأنِ صورةِ

1- م. ن.، 811.
2- م. ن.، 811.
3- م. ن.، 811.
4- حياةُ محمّد، 14.

محمّد وخلفائه ومستقبلِ الأمّةِ الإسلاميّةِ النّاشئةِ، فلن يكونَ هنالك من حاجةٍ لدى ابنِ إسحاق لامتلاكِ السّيطرةِ على جدلِ الانقساماتِ، وإن كان الجدلُ بشأنِ الهويّةِ وبنيةِ المجتمعِ الإسلامي قد اندلعَ فعلاً فستكونُ فرضيّتي صحيحةً، لذا، سأركّز على الجماعاتِ المختلفةِ، والتّواريخِ والأحداثِ المرجعيّةِ، حسب الاقتضاء.

يشيرُ كلٌّ من القرآنِ والحديثِ إلى أنّ وحدةَ الأمّةِ، أو المجتمعِ الإسلامي، مهمّةٌ[1]. وعلى سبيلِ المثالِ، هنالك حديثٌ نبوي يقول، "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ عَلَى الْقَبْرِ فَيَتَمَرَّغُ عَلَيْهِ، وَيَقُولُ: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَكَانَ صَاحِبِ هَذَا الْقَبْرِ، وَلَيْسَ بِهِ الدِّينُ إِلَّا الْبَلَاءُ"[2]. فخلال حياته، كان محمّدٌ قائداً دينيًّا وعسكريًّا وسياسيًّا للمجتمعِ الدّيني النّاشئ؛ فهو لم يتلقَّ الوحي القرآني من جبريلَ فقط، بل كان يفسّره عند الضّرورةِ، ويتصرّف في النّزاعاتِ حاكماً وقائداً عسكريًّا[3]. غير أنّه بعد موتهِ، بزغ انقسامٌ يتعلّق بخلافته، ففي حين أصبحَ أبو بكرٍ أوّلَ خليفةٍ له إلّا أنّ خلافتَه لم تكن بدونِ نزاعٍ؛ فقسمٌ من المجتمعِ الإسلامي كان داعماً لعلي، ابنِ عمِّ محمّدٍ، بوصفِه الخليفةَ الشّرعي، وهذا القسمُ تطوّر لاحقاً، بشكلٍ كاملٍ، وأصبحَ معروفاً، على نحو نهائي، باسم الشّيعةِ، أو شيعة عليٍّ، بينما أولئك الذين دعموا أبا بكرٍ بوصفه الخليفةَ الأوّلَ نموا وتطوّروا باسم السّنّة، وسأشيرُ إلى الجماعةِ التي تناصرُ عليًّا باسم الشّيعةِ وأولئك الذين يوالونَ أبا بكرٍ باسمِ السّنّةِ، من الآنِ فصاعداً، إلّا أنّه من المهمِّ التّذكيرُ بأنّ الانقسامَ الشّيعي-السّني لم يكن قد حصلَ، فعليًّا، في الزّمنِ الذي كتبَ فيه ابنُ إسحاق السّيرةَ. لكنّ بداياتِ هذا الانقسام كانت قد بزغَت خلال هذه الحقبةِ المبكّرةِ، وكانت الطّوائفُ يعملُ بعضِها ضد بعضٍ، لذا من الضّروري فحصُ بعضِ التّوتّراتِ المثارةِ في تلك المدة.

انقسمَ السّنّةُ والشّيعةُ أوّلاً حول مسألةِ مَن يخلف محمّداً، وما الذي ينبغي فيه، وشدّد الشّيعةُ على أنّ محمّداً كان هيّأ ابنَ عمّهِ وصهره عليًّا بن أبي طالبٍ على أن

1- مارشال ج. س. هدجسون. مغامرةُ وعي الإسلام وتاريخهُ في تاريخِ العالمِ: عصرُ الإسلامِ الكلاسيكي. مج. 1. شيكاغو: مطبوعاتُ جامعةِ شيكاغو، 1974، 183.

2- ساندرا س. كامبيل. "الفتنةُ" في: موسوعةُ المسلمين والعالمِ الإسلامي، تحرير ريتشارد س. مارتن. نيويورك: ثومسون جيل، 2004: 261-259. (والحديثُ في صحيحِ مسلم، ج4، ص2231. المترجم)

3- أ. ت. ويلش. محمّد. مج. 7، في: دائرة المعارفِ الإسلاميّةِ، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت، 514. ليدن: إ. ي. بريل، 1993: 360 - 376.

يرثَ مكانتَه في المجتمعِ، بخلافِ عادةِ العربِ على اختيارِ الأكبرِ سنًّا قائداً[1]. لكنّ المجتمعَ الجديدَ انتخبَ أبا بكرٍ، أحدَ صحابةِ محمّدٍ، ومن أوائلِ المسلمين، ليكونَ خليفةً له[2].

لم تكن مسألةُ من كان سيخلفُ محمّداً هي القضيّةَ الوحيدةَ؛ فقد كان هناك انقسامٌ كذلك يتعلّق بالطّريقةِ التي ينبغي أن يكون فيها الخليفةُ قائداً، فقد كان محمّدٌ "خاتمَ الأنبياءِ"، وعند موتهِ لم يكن واضحاً فيما إذا كان خليفتُه سيصبحُ قائداً دينيًّا، فضلاً عن كونه قائداً سياسيًّا أم لا[3]. وقد أكّد السّنةُ على أنّ محمّداً كان النّبيَّ الأخيرَ، لذا فإنّ الإلهامَ الدّيني انتهى بموته[4]، وبذلك اتّجهوا إلى العلماءِ لتفسيرِ القرآنِ والحديثِ[5]. بينما أكّد الشّيعةُ أنّ عليًّا، لكونه ابنَ عمِّ النّبي وصهرَه، فقد ورثَ ليس القيادةَ السياسيّةَ فحسب بل السّلطةَ الدّينيّةَ أيضاً[6]. وهم لا يعتقدون أنّ الوحي مستمرٌ، لكنّهم يرون أنّ اللهَ لن يتركَ الأمّةَ من دون إلهام ديني، ويرون أنّ عليًّا هو الإمامُ الأوّلُ، أي الزّعيمُ الدّيني الملهمُ، فضلاً عن كونهِ زعيمَ الأمّةِ[7]. وهكذا، وبينما يتبعُ السّنّةُ خطَ الخلفاءِ، يتبعُ الشّيعةُ خطّ الأئمةِ[8].

1- ل. فيشيا فاجليري. علي. مج. 1، في: دائرة المعارف الإسلاميّة، تحرير ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت. ليدن: إ. ي. بريل، 1960.

2- و. مونتغمري واط. أبو بكر. مج. 1، في: دائرة المعارف الإسلاميّة، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت. ليدن: إ. ي. بريل، 1960.

3- مارك ويغنر. "الخلافة." في: موسوعة الإسلام والعالم الإسلامي، تحرير ريتشارد س. مارتن. نيويورك: ثومسون جيل، 2004: 651 - 656، 652.

4- ديفن ي. ستيوارت. "الشّيعةُ الأوائلُ." في: موسوعة الإسلامِ والعالم الإسلامي، موسوعة الإسلام والعالم الحديث، تحرير ريتشارد س. مارتن. 621 - 624.

5- وقد تغيّر ذلك بمرورِ الوقت وتضاءلت مكانةُ العلماءِ في المجتمعِ السّنّي على نحو دراماتيكي. انظر: زمان، محمّد قاسم. العلماءُ في الإسلامِ المعاصر: حماةُ التّغيير. برنستون: مطبعةُ جامعة برنستون، 2002.

6- تتطرّف بعضُ المصادرِ الشّيعيّة، مثل كتاب "حياة محمّد" للمَجلسي، إذ ترى أنّ عليًّا كان يمتلكُ زعامةً روحيّةً أكثر من محمّد. انظر: المجلسي، العلاّمة محمّد باقر. حياة محمّد ودينه. تحرير جيمس ل. ميريك. سان أنطونيو: صندوقُ الزّهراء. (لم يُذكر للمجلسي كتابٌ بهذا العنوانِ، إنّما خَصّص جزءاً مستقلاً من كتابه "حياةُ القلوبِ" للنّبي محمّد: المترجم)

7- "الشّيعةُ الأوائل." 623.

8- هذا اختصارٌ مبسّطٌ للاختلافاتِ بين الشّيعةِ والسّنّة. ولمزيد من المعلوماتِ انظر: مارشال ج. س. هدجسون. مغامرةُ وعي الإسلام وتاريخه في تاريخ العالم: عصر الإسلامِ الكلاسيكي. مج. 1. شيكاغو: مطبوعاتُ جامعة شيكاغو، 1974؛ مارشال هدجسون. "كيفَ أصبحَ الشّيعةُ الأوائلُ طائفيّين؟" مجلّة الجمعيّة الشّرقيّة الأميركيّة 75، ع. 1 (1995): 1 - 13؛ محمّد قاسم زمان. الدّينُ والسّياسةُ تحت الحكمِ العبّاسي المبكّر: بزوغُ النّخبةُ السّنّيّةُ الأولى. نيويورك: بريل، 1997.

هذا الجدلُ بين أنصارِ علي وأنصارِ أبي بكرٍ، بوصفِه أوّل خليفةٍ لمحمّدٍ، سلّط الضّوءَ على نزاعٍ آخرَ في المجتمعِ، يرجعُ تاريخُه إلى ما قبل وفاةِ محمّدٍ، بين عائشةَ وعلي، فخلال حياةِ محمّدٍ، وجدَت عائشةُ- زوجةُ محمّدٍ المفضّلةُ وابنةُ أبي بكرٍ- نفسَها في وضعٍ مثيرٍ للأقاويلِ، عُرف بحديثِ الإفك. وخلال ذلك الوقتِ، كان عليٌّ في مقدّمةِ الذين ألحّوا على محمّدٍ بفراقِها، من أجل مكانته ليس إلّا. بالمقابلِ شدّدت عائشةُ على براءتِها، وكان ختامُ الأمرِ أن تلقّى محمّدٌ وحياً ببراءةِ عائشةَ، لكنّ الصّدعَ بين علي وعائشةَ استمرّ من ذلك الوقت فصاعداً[1]. وبعد أن أصبحَ علي الخليفةَ الرّابعَ، شاركت عائشةُ في تمرُّدٍ ضدّه، انتهى بهزيمةِ قوّاتِها، وإجبارِها على العودةِ إلى بيتِها، لكنّ هذه الأحداثَ سلّطت الضّوءَ على العداءِ بين هاتين الجماعتين وأتباعِهما[2].

ثمّة تنازعٌ آخر كان موجوداً في ذلك الوقتِ، أيضاً، بين الأنصارِ والمهاجرين، وكان بينهما مستوى من التّنافسِ المتزايدِ في حياةِ محمّدٍ، ثمّ استمرّ الصّراعُ على السّلطةِ بينهما عقبَ وفاته[3]. كان المهاجرون هم صحابةَ النّبي الذين فرّوا من مكّةَ معه وبعده[4]، بينما كان الأنصارُ هم المساندين له، من أهالي المدينةِ الذين أسلموا لاحقاً، وأسهموا في تقويةِ المجتمعِ الإسلامي[5].

تصاعدَت الاضطراباتُ بين المسلمين الذين أسلموا في فتراتٍ مختلفةٍ خلال خلافةِ عُمر، ولاحقاً تحت حكم الأمويين. وجزءٌ من هذه الاضطراباتِ في خلافةِ عُمر يعود إلى تعليماته المتعلّقة بغنائمِ الحربِ التي يمكنُ للمرءِ المطالبةُ بها، فلطالما كان المرءُ سابقاً في الإيمانِ كان نصيبُهُ أكبرَ من الغنائم، وقد ولّدَ هذا المبدأُ في التّوزيعِ استياءً بين الأعضاءِ الجددِ في المجتمعِ، ثمّ تفاقمَت المشكلةُ

1- مغامرةُ وعي الإسلام، 183.

2- ل. فيشيا فاغليري. علي. مج. 1، في: دائرة المعارفِ الإسلاميّة، تحرير ه. أ. ر. جب؛ واط، و. مونتغمري. عائشة. مج. 1، في: دائرة المعارفِ الإسلاميّة، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت. ليدن: إ. ي. بريل، 1960.

3- سايرل غلاسي. موسوعةُ الإسلامِ المختصرة. غلاسي. سان فرانسيسكو: منشورات هاربر وراو، 1989، 365.

4- و. مونتغمري واط. الأنصارُ. مج. 1، في: دائرة المعارفِ الإسلاميّة، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت، 514. ليدن: إ. ي. بريل، 1960.

5- م. ن. 514.

أكثرَ خلال حكم الأمويين (661 - 759م)، وخلال هذه الحقبة، كان من الممكن لغيرِ المسلم أن يصبحَ مسلماً بمجرّدِ أن يكونَ "موالياً" لعربي مسلم [1]، وقد أصبحَ عددٌ من دخلَ الإسلامَ في تزايدٍ سريعٍ، ممّا تسبّب في استياءِ فئةٍ كبيرةٍ من السّكانِ.

وهناك جماعةٌ أخرى منشقّةٌ داخلَ المجتمعِ الإسلامي همُ الخوارجُ، كانوا، في البدء، من أنصارِ علي، ثمّ اختلفوا عن الشّيعةِ كلّيًا، وقد تركوا عليًّا بعد قبوله التّحكيمَ مع معاويةَ، مدّعين أنّ "الحكمَ للهِ وحدَه[2]." ووصلت بهم الحالُ أن اغتالوا عليًّا في 661م، وواصلوا انخراطَهم في حملاتٍ عسكريّةٍ ضدّ الأمويين طوالَ خلافتِهم[3].

مثّلت هذه الانقسامات والجماعاتُ، ليس جميعُها على الإطلاقِ طبعاً، بعضَ التّحدّياتِ التي واجهَت العبّاسيين بعد نيلِهم الحكمَ في 750م: الشّيعةُ ضدّ السّنّةِ، أتباعُ عائشةَ مقابل أتباعِ علي، فضلاً عن الخوارجِ، وهي اضطراباتٌ متناميّةٌ تمتّد مع عمرِ المؤمنِ.

ولتوحيدِ الأمّةِ وبناءِ قاعدةٍ سياسيّةٍ آمنة، كان على العبّاسيين إما إصلاحُ أو إخضاعُ هذه الجماعاتِ لسلطانِها، وفضلاً عن ذلك، لم تكن هذه الجماعاتُ هي القوى الوحيدةَ ضمن المجتمعِ، فقد كانت الجزيرةُ العربيّةُ في القرنِ السّابعِ الميلادي خليطاً من أديانٍ مختلفةٍ في حياةِ محمّد، فكثيرٌ من القبائلِ كانت وثنيّةً، وكانت هنالك طائفةٌ موحِّدةٌ عُرفت بالحنيفيّةِ، دعت إلى عبادةٍ خالصةٍ لإلهٍ واحدٍ على الرّغم من انتشارِ ثقافةِ تعدّدِ الآلهةِ المحيطةِ بهم[4].

ويُثبت دستورُ المدينةِ وجودَ عددٍ كبيرٍ من اليهودِ، إن لم يكونوا هم الأغلبيّةَ، كما تكشفُ السّيرةُ النّبويّةُ عن حضورٍ مسيحي من خلالِ الرّاهبِ بحيرى والقسِّ

1- جوناثان ب. بيركلي. تشكيلُ الدّينِ الإسلامي والمجتمعِ في الشّرقِ الأدنى، 600 – 1800. كامبردج: منشوراتُ جامعةِ كامبردج، 2003، 77.

2- آني هيجينز. "الخوارجُ." موسوعةُ الإسلام والعالم الإسلامي، تحريرُ ريتشارد س. مارتن، 390.

3- ج. ليفي ديلا فيدا. الخوارجُ، مج. 4، في: دائرةِ المعارفِ الإسلاميّةِ، طبعة جديدة، تحرير إ. فان دونزل، ب. لويس وش. بيلا. ليدن: إ. ي. بريل، 1978.

4- موسوعةُ الإسلامِ المختصرةِ، 148.

ورقة بن نوفل، وهنالك دليلٌ، أيضاً، على وجودِ طائفةٍ زرادشتيّةٍ، وهكذا، كان هنالك محيطٌ متعدّدُ الطّوائفِ في المنطقة، كما وصفه جون وانسبرو[1].

وهنالك عاملٌ تاريخي مهمٌّ آخر يشملُ الكنائسَ المتراميةَ التي لم تكن جزءاً من الكنائسِ البيزنطيّةِ أو "الأرثوذكسيّةِ"، في ذلك الوقتِ، وكانت الجماعاتُ المسيحيّةُ، كالكنيسةِ السّوريّةِ، والكنيسةِ القبطيّةِ، والملكانيّين[2]، والنّسطوريين[3]، واليعاقبةِ[4]، وآخرين، يحاولون ترسيخَ شرعيّتِهم في الإمبراطوريّةِ العبّاسيّةِ، من خلالِ سرديّاتِهم التّاريخيّةِ، وفي العديدِ من هذه الحالاتِ، لم يكونوا يركّزون على السّيطرةِ على قصّةِ يسوع إنّما على ترسيخِ قصّةِ مجتمعاتِهم[5]. فقد أرادوا إظهارَ نسبِهم إلى أحدِ الرّسلِ؛ لإثباتِ شرعيّتِهم عبر قِدَمِهم، ولم يسعوا إلى إثباتِ تفوّقِ معتقداتِ أتباعِهم على الجماعاتِ المسيحيّةِ الأخرى إنّما لإثباتِ كونِهم جماعاتٍ منفصلةً ومختلفةً فحسب.

وكما رأينا، كان واضحاً، بالفعلِ، من خلالِ تاريخِ المجتمعاتِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ وجودُ الكثيرِ من الطّوائفِ المختلفةِ، وعلى الأرجحِ، فإنّ الخليفةَ الذي كتبَ له ابنُ إسحاق السّيرةَ لم يكن يرغبُ بوجودِ طوائفَ متعدّدةٍ في الإسلامِ،

1- جون وانسبرو. الوسطُ الطّائفي. أوكسفورد: مطبعةُ جامعة أوكسفورد، 1978.

2- الملكانيون أو الملكيون تسميةٌ تُطلق على المسيحيّين من الرّوم الأرثوذكس والكاثوليك الذين يتّبعون الطّقسَ البيزنطي. تعودُ التّسميةُ إلى السّريانيّةِ بمعنى (أتباع الملك) كونهم تبعوا الأباطرةَ البيزنطيّين عقب الخلافات الكنسيّةِ في القرنِ الخامسِ الميلادي، انتشر أتباعُ هذا التّقليدِ المسيحي في الشّرقِ الأوسطِ، في سوريا ولبنان وفلسطين والأردن. (المترجم)

3- النّسطوريّةُ عقيدةٌ مسيحيّةٌ ترى أنّ يسوعَ مكوّنٌ من جوهرين، وهما: جوهرٌ إلهي وهو الكلمة، وجوهرٌ بشري وهو يسوع. سميّت باسم نسطور بطريرك القسطنطينيّة، وازدهرَت في شرقِ الجزيرةِ العربيّةِ، واستطاعَت الوصولَ عبر الطّرقِ التّجاريّةِ باتّجاهِ الشّمالِ الغربي حتّى المدينة، وانتشرت في الحيرةِ وأجزاء من بلاد فارس. وعُرفت، لاحقاً، بكنيسةِ المشرقِ الآشوريّةِ أو السّريانِ المشارقةِ، ومنها انشقّت الكنيسةُ الكلدانيّةُ الكاثوليكيّةُ وغيرها. وتُقسم اليومَ إلى كنيسةِ المشرقِ الآشوريّةِ وكنيسة المشرقِ القديمة. (المترجم)

4- يطلق على هذه الكنيسة تسميات أخرى كالمونوفيزية واليعقوبية نسبة ليعقوب البرادعي، الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. أصحاب مصطلح الطبيعة الواحدة. أرثوذكسية مشرقية (أصحاب مصطلح الطبيعة الواحدة) مثل الكنيسة القبطية وكنيسة أنطاكية (الكنيسة السريانية الأرثوذكسية) والكنيسة الأرمنية والكنيسة الأثيوبية. (المترجم)

5- سدني ه. غريفيث. "نزاعاتُ المسلمين في النّصوصِ المسيحيّةِ السّريانيّةِ." في: الجدل الدّيني في العصورِ الوسطى Religionsgesprache im Mittelalter، تحريرُ برنارد لويس وفريدريش نيهونر، 251 - 274. فيسبادن: أوتو هاروفتز، 1992.

كما في المسيحيّةِ، بل كان يشدّد على وحدةِ الأمّةِ لبسطِ سيطرتِها السّياسيّةِ لا سيّما في بدايةِ الحكم العبّاسي. الأمرُ الذي يفضي إلى احتمالِ أن يكونَ ابنُ إسحاق قد اختارَ الشّكلَ السّرديّ للمساعدةِ في منعٍ أو تقليلِ الانقسامِ داخلَ الأمّةِ الإسلاميّةِ، كما كان موجوداً في المجتمعِ المسيحيّ آنذاك.

وقد كان ابنُ إسحاق على معرفةٍ وثيقةٍ بالمسيحيّةِ، وهو أمرٌ ليس محطّ جدلٍ، فثمّة دليلٌ في السّيرةِ نفسِها كافٍ لوحدِه لإثباتِ هذا الأمرِ؛ فالسّيرةُ تُفتتح بنسبِ محمّدٍ، متبعةً صيغةَ نسبِ المسيحِ في إنجيلِ يوحنّا، فضلاً عن ذلك، لاحظَ عدّةُ باحثين مثل يوري روبن وجين مكاوليف، وجودَ تشابهاتٍ بين قصصِ الأناجيلِ وقصصِ السّيرةِ، تشيرُ إلى معرفةٍ بالأناجيلِ من قبلِ المؤلّفِ[1]. ومؤخراً، أيضاً، أثبت باحثون مثل سدني غريفيث أنّ ابنَ إسحاق كان يعرفُ قصصَ الأناجيلِ، بشكلٍ خاصٍّ، وعلى نحوٍ كافٍ، ليقتبسَ منها[2]. فضلاً عن ذلك، أيضاً، لم يكن ابنُ إسحاق على درايةٍ بالأناجيلِ الرسميّةِ، فقط، فالقصصُ الخاصّةُ بطفولةِ يسوع الموجودةُ في كتابِ "المبتدأ" تضمّ ثيماتٍ متناظرةً مع مثيلاتِها في الرّواياتِ غير الرسميّةِ لمرحلةِ الطّفولة[3]، وهكذا، أصبح واضحاً أنّ ابنَ إسحاق كان يعرفُ المسيحيّةَ، على نحوٍ كافٍ، يمكّنُه من استعمالِ الأجزاءِ التي تفيده.

الإطارُ التّاريخي للسّيرةِ

جاء العبّاسيون إلى السّلطةِ في 750م، بعد إطاحتِهم بالأمويين، وعلى الرّغم من أنّ التّسلسلَ التّاريخي والرّواياتِ الدّقيقةَ لمعاركِهم ليس ضروريًّا لهذه الدّراسةِ، إلّا أنّ هناك نقطتين حول كيفيّةِ وصولِهم إلى السّلطةِ لهما صلةٌ

1- جين د. مكاوليف. "التّنبؤ والبشارةُ بمحمّد." في: الكتاب المقدّس والقرآن: دراساتٌ تناصيّةٌ، تحرير ي. س. ريبفز. أطلنطا: جمعيةُ أدبِ الكتابِ المقدّس، 2003؛ روبن، يوري. عين النّاظر: حياةُ محمّدٍ في عيونِ المسلمين الأوائلِ. برنستون، ن ج: مطبوعاتُ دارون، 1995.

2- انظر سدني غريفيث. "الإنجيلُ بالعربيّةِ: بحثٌ في ظهورِه في القرنِ العبّاسي الأوّلِ." الشّرقُ المسيحي Oriens Christianus، 1985: 126 - 167.

3- صناعةُ النّبي الأخيرِ، 205.

وثيقةٌ، الأولى هي ادّعاؤهم بالرّوابطِ الأسريّةِ مع النّبي، والثّانيةُ هي استعمالُهم للحديثِ لتعزيزِ ادّعائِهم بالسّلطةِ، وتُظهرُ هاتان النّقطتان أنّ العبّاسيين كانوا يعرفون قيمةَ الصّورةِ في كسبِ السّيطرةِ، وفي المساعدةِ على ترسيخِ ما عرفوه من قيمةِ استثمارِ صورةِ محمّدٍ لصالحِهم.

استندَ ادّعاءُ العبّاسيين بالسّلطةِ، جزئيًّا، إلى حقيقةِ أنّهم كانوا مرتبطين بعائلةِ النّبي، لم يكونوا من نسلِ الرّسولِ مباشرةً، لكنّهم كانوا من نسلِ عمّه، الأمرُ الذي مهّد لهم الحصولَ على دعمِ الشّيعةِ[1]. ومن ثمّ من المنطقي القولُ إنّ العبّاسيين كانت لديهم مصلحةٌ في إظهارِ الإخلاصِ لأسرةِ النّبي لكسبِ الولاءِ لهم، وممّا له أهمّيّةٌ، هنا، أنّ ابنَ إسحاق قد اتُّهم، في حياتِه وبعدها، بأنّ لديه ميولاً شيعيّةً، على الرّغمِ من أنّ الاختلافاتِ بين السّنّةِ والشّيعةِ لم تتشكّل بعد[2]، وجزءٌ من التّساؤلِ سيكون، هنا: لماذا اتّهم ابنُ إسحاق بالميلِ إلى الشّيعةِ؟

واحدةٌ من السّماتِ المميّزةِ للشّيعةِ هي التّبجيلُ ليس لمحمّدٍ فحسب بل لعائلتِه أيضاً، والشّيعةُ، بخلافِ السّنّةِ، يعتقدون أنّ القيادةَ الرّوحيّةَ لم تنتهِ بموتِ محمّدٍ بل بالأحرى استمرّت عبرَ ذرّيته[3]. وبالتّالي، فهنالك توكيدٌ على دورِ عليٍّ في الفكرِ الشّيعي غيرُ موجودٍ في الفكرِ السّنّي.

يقدّمُ ابنُ إسحاق، في السّيرةِ، كغيرِه من كتّابِ السّيرةِ الشّيعةِ، عليًّا بوصفه أوّلَ رجلٍ اعتنقَ الإسلامَ[4]. بالمقابلِ، في العديدِ من الرّواياتِ السُّنّيَّةِ، يُقدّم أبا بكرٍ بوصفه هو أوّلَ من أسلمَ من الرّجالِ، وإن كان في هذا الأمرِ يبدو اختلافٌ طفيفٌ، إلّا أنّ ترتيبَ الاعتناقِ يوضّحُ أمرين بالنّسبةِ للشّيعةِ؛ الأوّلُ هو أنّ اللهَ أرادَ لعلي أن يكونَ الأوّلَ بعدَ محمّدٍ، والثّاني هو انفتاحُ عليٍّ على الوحي من اللهِ.

1- موسوعةُ الإسلام المختصرة، 12.

2- صناعةُ النّبي الأخير، 6.

3- موسوعةُ الإسلام المختصرة، 365 - 366.

4- وقد عدّت خديجةُ، زوجةُ محمّدٍ الأولى، بوصفِها أوّلَ من اعتنقَ الإسلامَ، بغضِّ النّظرِ عن جنسِها.

في واحدةٍ من المرويّاتِ ذاتِ الصّلةِ، يقول ابنُ إسحاق، "وكان ممّا أنعمَ اللهُ به على علي بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، أنّه كانَ في حجرِ رسولِ الله قبلَ الإسلام[1]." من المهمّ في هذه النّقطةِ أن نتذكّرَ أنّ ابنَ إسحاق قد كتبَ السّيرةَ خلال المرحلةِ التي كان يعملُ فيها لدى العبّاسيين في بغدادَ، حيث كان من الطّبيعي أن يهتمّ العبّاسيون بتعزيزِ ارتباطِهم بعائلةِ النّبي، لضمانِ الولاءِ لهم، ولأنّ ابنَ إسحاق عملَ لديهم، ومن أجلِهم كتبَ السّيرةَ، فمن المرجّح أنّهم توقّعوا أنّها ستساعدُهم في هذه الغايةِ.

وعلاوةً على ذلك، عملَ العبّاسيّون على إذاعةِ الحديثِ الذي يقول: "التّرمذي عن ابنِ عبّاس: "قَالَ: دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَبَّاسَ، فَقَالَ: "إِذَا كَانَ غَدَاةَ الاثْنَيْنِ فَائْتِني أَنْتَ وَوَلَدُكَ" قَالَ: فَغَدَا وَغَدَوْنَا مَعَهُ قَالَ: فَأَلْبَسَنَا كِسَاءً لَهُ، ثُمَّ قَالَ: "اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْعَبَّاسِ وَلِوَلَدِهِ مَغْفِرَةً ظَاهِرَةً بَاطِنَةً لَا تُغَادِرُ ذَنْبًا، اللَّهُمَّ أُخْلُفْهُ فِي وَلَدِهِ"[2]. حيث يُظهر هذا الحديثُ، بوضوحٍ، كيف وظّف العبّاسيّون الحديثَ لتعزيزِ ادّعائهم بالسّلطةِ، ولأنّ العبّاسيّين كلّفوا ابنَ إسحاق بكتابةِ السّيرةِ، فمن المعقولِ افتراضُ أنّهم كانوا يأملون أن تساعدَهم السّيرةُ في ذلك، وهذا ما دفعَ ابنَ إسحاق إلى دعم عائلةِ النّبي ومطالبهم الخاصّة بالشّرعيّة.

ثمّة دليلٌ آخر، أيضاً، يَفترضُ أنّ العبّاسيّين كانوا على درايةٍ بأهمّيّةِ قوّةِ الأدبِ الموحِّدةِ، ففي دراستِها الموسومةِ "البناء العبّاسي للجاهليّة: صناعة السّلطةِ الثّقافيّةِ" لاحظَت رينا دروري أنّه، على ما يبدو، "أنّ اكتشافَ ومعالجةَ صورِ ماضٍ بعيدٍ يصبحُ أمراً رئيساً، رغمَ أنّه ليس بالمساعي الوحيدةِ في هذه الحقبةِ. مع ذلك فهو يُشكّل جزءاً من المشروعِ الكلّي لبناءِ الهويّةِ الإثنيّةِ (للعربِ) في سياقِ الصّراعِ على السّلطةِ الذي عكّر المجالَ الثّقافي المعاصرَ له، وأصبحَ ماضي ما قبل الإسلام إيقونةً للهويّةِ الإثنيّةِ العربيّةِ، وأصبحَ الشّعرُ الجاهلي الذي خُصِّص له في الأدبِ العربي الكلاسيكي القيام بوظيفةِ التّمثيلِ الأصيلِ

1- حياةُ محمّد، 115.

2- موسوعةُ الإسلام المختصرةُ، 97. (فضائلُ الصّحابةِ، أحمدُ بن حنبل، تحقيق د. وصي الله محمد، مؤسّسةُ الرّسالةِ، الكويت، ط1، 1983، ج.2، ص. 934: المترجِم)

للماضي، دعامةً مركزيّةً لتلك الإيقونةِ، وأصبحَ، في ضوءِ ذلك، أيضاً، بؤرةً للنّشاطِ والتّركيزِ الأدبي[1]."

هنا، تفترضُ دروري، متّفقةً معها، أنّ العبّاسيين وظّفوا الشّعرَ الجاهلي في بناءِ فكرةِ الهويّةِ العربيّةِ، وقد دعمَ المنصورُ هذا المسعى بتعيينِه مربيًّا لابنه خاصًّا بشعرِ ما قبل الإسلام[2]. وسأمضي خطوةً أبعدَ وأقول إنّ المنصورَ أرادَ اختلاقَ هذه الهويّةِ لبناءِ تماسكٍ وتوحّدٍ بين الجماعاتِ المختلفةِ المتعدّدة؛ لأنّه، على الرّغم من الاختلافاتِ الآيديولوجيّةِ بينها، سواء الشّيعة أو السّنّة أو حتّى غير المسلمةَ، فإنّ الغالبيّةَ تحت الحكم العبّاسي تتشاركُ إرثاً وهويّةً ثقافيّةً.

تبيّن حاجةُ المنصورِ لتوحيدِ الجماعاتِ المختلفةِ مدى الانقساماتِ في هذه الحقبةِ، وعلى الرّغم من التّشديدِ على الوحدةِ، إلّا أنّ المجتمعَ الإسلامي المبكّرِ سرعان ما تشظّى في أفكارٍ مختلفةٍ حول من يجبُ أن يخلفَ محمّداً وكيف ينبغي أن يديرَ المجتمعَ، وهذه القوى المختلفة، على الرّغم من الانشقاقاتِ غيرِ الرسميّةِ، أفضت إلى اضطراباتٍ محلّيّةٍ، وفضلاً عن الانقسامات التي تشكّلت بين المسلمين، كانت هنالك جماعاتٌ يهوديّةٌ ومسيحيّةٌ متعدّدةٌ حفّزت وأثّرت في مشروعِ ابنِ إسحاق، وكان تحفيزُ هذه الجماعاتِ من خلالِ إظهارِ الاختلافاتِ الطّائفيّةِ والآيديولوجيّةِ التي يمكن أن تحدثَ داخل الرّواياتِ، ويمكن رؤيةُ تأثيرِها في عملِ ابنِ إسحاق من خلالِ التّحليلِ النّصّي، وسيقومُ الفصلُ القادمُ بهذه المهمّةِ.

1- رينا دروري. "التّشكيلُ العبّاسي للجاهليّةِ: صناعةُ السّلطةِ الثّقافيّةِ." دراساتٌ إسلاميّةٌ 83 (1996): 33 - 46، 34.

2- م. ن.، 34. (ترجمتُ هذا البحثَ ضمن كتابي: كيف ندرسُ الشّعرَ العربي القديمَ: مقارباتٌ استشراقيّةٌ في جدلِ السّياقِ والشّعريّةِ: المترجم)

الفصلُ الرّابعُ: الدّليلُ النّصي

يحاولُ هذا الفصلُ إيضاحَ ثلاثِ نقاطٍ رئيسةٍ: 1) إنّه في الوقتِ الذي زوّدت به أشكالُ الأدبِ العربيِ الجاهليِ والإسلاميِ المبكّرِ محتوى سيرةِ ابنِ إسحاق بما اقتُبِسَ منها، إلّا أنّها لا تفسِّر لوحدِها سببَ اختيارِه للشّكلِ السّرديِ المتواصلِ؛ 2) كان لقصصِ الكتابِ المقدّسِ ونصوصِه تأثيرٌ واضحٌ في أسلوبِ كتابةِ ابنِ إسحاق؛ 3) يمكنُ العثورُ على مقاصدِ ابنِ إسحاق في السّيرةِ نفسِها.

تعدّ النّقطةُ الثّانيةُ حيويّةً، وقد نوقشَت آنفاً، فالقصصُ يمكنُ أن تساعدَ في تشكيلِ التّراثِ وصياغتِه، وقد كان المنصورُ على درايةٍ بالأشكالِ الأدبيّةِ واستغلّها لصالحِه، وكانت الجماعاتُ اليهوديّةُ والمسيحيّةُ داخلَ الإمبرطوريّةِ العبّاسيّةِ قد وظّفت السّردَ في إضفاءِ الشّرعيّةِ على وجودِها الاجتماعي، غير أنّ النّظرَ في المواد الكتابيّةِ لغرضِ البحثِ عن التّشابهاتِ في الثّيمةِ أو الأسلوبِ يعدّ محاولةً عبثيّةً إن لم تزوّدنا النّصوصُ العربيّةُ ما قبل الإسلامِ أو الإسلاميّةِ المبكّرةِ غير اليهوديّةِ والمسيحيّةِ بنفسِ عنصرِ التّحكمِ وشكلِه، كما فعلت النّصوصُ الكتابيّةُ المقدّسةُ.

وأخيراً، إن كانت فرضيّةُ أنّ ابنَ إسحاق كان يحاولُ السّيطرةَ على صورةِ النّبي صحيحةً، إذن لا بدَّ من وجودِ دليلٍ على ذلك في النّصِّ نفسِه، وفي هذا الفصلِ، سأتحرّى مثلَ هذا الدّليلِ.

أدبُ ما قبل الإسلام والإسلام المبكّر

مُنح الكثيرُ من الاهتمامِ لنصوصِ الإسلام المبكّرِ التي استندَ إليها ابنُ إسحاق بصفتِها مصادرَ معلوماتٍ، وقد ركّزت الكثيرُ من الدّراساتِ على موثوقيّةِ تلك المصادرِ أكثر من الشّكلِ الذي كُتبت فيه، إلّا أنّ ذلك بدأ بالتّغيّرِ في الآونةِ الأخيرةِ؛ فقد لاحظَ دانيال بيمونت أنّ السّؤالَ تغيّر من "لماذا حصلَ هذا؟" إلى "كيف

حصلَ هذا؟"[1]. مع ذلك، وبسببِ الدّراساتِ السّائدة، فثمّة قليلٌ من الشّكِّ بشأنِ أنواعِ المصادرِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ التي أفادَ منها ابنُ إسحاق أكثر من نصوصٍ ما قبل الإسلام التي استندَ إليها، وعلى الرّغمِ من هذا اليقينِ النّسبي، فهناك الكثيرُ من مصادرِ الإسلامِ المبكّرِ ومثلها النّصوص الجاهليّة قد فُقدت.

تتألّفُ الأنواعُ التي كان العلماءُ على درايةٍ بها من: القرآن، الشّعرِ، الحكاياتِ، السّنّة، التّفسير، وأدبِ المغازي، وسأقسمُها على ثلاثةِ أصنافٍ رئيسةٍ: القرآن (النّصّ المقدّس)، الشّعر، النّثر المقطعي.

ينتمي القرآنُ إلى صنفٍ مستقلٍّ عن الشّعرِ، (على الرّغم من شعريّته)، كونه نصَّ الإسلامِ المقدّسَ، وبسببِ اختلافِ مصادرِه، أيضاً، وللقرآنِ منزلةٌ ساميةٌ لدى المسلمينَ لإيمانهم بأنّه كلامُ اللهِ، وقد منحَتْه قدسيّةُ النّصِّ مكانةً خاصّةً، بينما الشّعرُ، حتّى لو كان يتحدّث عن موضوعاتٍ سماويّةٍ أو يزعمُ أنّه بإلهام سماوي، يبقى من عملِ البشرِ، وثمّة اختلافٌ آخر بين الاثنين؛ فالشّعرُ، حتّى في المراحلِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ يروي، على نحو عامٍّ، قصّةً أو تاريخاً، ولم يكن الشّعرُ ليبدأ بلعبِ دورٍ آخر في المجتمعِ الإسلامي حتّى مجيءِ الإمبراطوريّةِ العبّاسيّةِ[2]، بينما القرآنُ، من جهتهِ، على الرّغم من طبيعتهِ السّاميةِ، لم يحاول روايةَ قصّةٍ؛ فهو وحي اللهِ للبشرِ؛ قد يذكرُ شيئاً من التّاريخِ، لكنّه، أيضاً، يقدّم تعليماتٍ وقوانينَ ومحظوراتٍ ونصائحَ.

وقد جَمعتُ الحكاياتِ والسّنّةَ والمغازي وأدبَ التّفسيرِ معا، لكونها كلّها مكتوبةً أو مرويّةً في شكلٍ نثري سردي[3]، تتكوّن من صورٍ أو لمحاتٍ عن حياةِ النّبي، على شكلِ مقاطعَ، بينما القرآنُ لا يمكنُ اعتبارُه قدّم الشّكلَ السّردي

1- دانيال بيمونت. "الولعُ بالتّنافس: الخطابُ السّردي في المرويّاتِ الإسلاميّةِ المبكّرة." دراساتٌ إسلاميّةٌ Studia Islamica، ع. 83 (1996): 5 - 31.

2- هذا الرّأي ليس دقيقاً بشأنِ طبيعةِ الشّعرِ ووظيفته من أنّه كان يروي قصّةً أو تاريخاً قبل الإسلام، ثمّ كفّ عن ذلك بعده، فمعلومٌ، على نحو كبيرٍ، أنّ الشّعرَ العربي قبل الإسلام وبعده ذو طبيعة واحدة أنّه كان شعراً غنائيًّا، أمّا دورُه فلم يختلف كثيراً، أيضاً، لاسيّما بالنّسبةِ لأغراضه، خاصّةً، المديح والهجاء، فقد كان بلاطيًّا في الجاهليّةِ والإسلام. (المترجم)

3- يُستثنى أدبُ التّفسيرِ، بالتّأكيدِ، من كونهِ نثراً سرديًّا، كذلك فإن السّنّةَ ليست جميعها أحاديث ذات طابعٍ سردي. (المترجم)

للسّيرةِ، وهذا صحيحٌ لعدّةِ أسبابٍ؛ فالقرآنُ، على خلافِ السّيرةِ، كُتب على شكلِ آياتٍ، والسّببُ الثّاني هو اختلافُ الموضوعِ الرّئيسِ اختلافاً كبيراً عن السّيرة، فلم يهتمّ القرآنُ بتقديمِ سيرةِ النّبي، إنّما كانَ يعظُ ويدينُ ويغفرُ ويقدّم أصولاً للعبادةِ والإيمانِ والأمّةِ، وأخيراً، فالقرآنُ غيرُ مرتّبٍ على وفقِ تسلسلٍ تاريخي، إنّما مرتّبٌ من السّورةِ الأطولِ إلى الأقصرِ، باستثناءِ السّورةِ الأولى، وبذلك، فهو لا يقدّم رؤيةً سرديّةً لقارئه.

واحدةٌ من تحدّياتِ مقارنةِ السّيرةِ بنصوصِ الإسلامِ المبكّرِ وما قبل الإسلام أنّ بضعَ مخطوطاتٍ من تلك الحقبةِ قد نجت، فقط، لكن، على الرّغم من هذه العقبةِ، إلّا أنّ الباحثين كانوا واعين، على الأقلِّ، لنوعين منفصلين من العصرِ الجاهلي هما: الشّعرُ والأخبارُ[1]، وقد شكّلَ شعرُ ما قبل الإسلام نفسُه نوعاً من السّردِ؛ فهو يرتبطُ بقصصِ القبيلةِ ومآثرِها، وأنسابِها وأفعالِها وهزائمِها التي كان الشّاعرُ ذا صلةٍ بها، وهو، بخلافِ الشّعرِ اللّاحقِ، لم يكن شعراً بلاطيًّا تملّقيًّا، إذ بدلاً من ذلك، كان شعرُ ما قبل الإسلام مرتبطاً بالتّاريخ من خلالِ روايةِ قصّةٍ في شكلٍ شعري، لكنّ هذا لا يعني أنّه فعلٌ تاريخي خالصٌ؛ فقد كان الشّعراءُ يبالغون في ادّعاءاتِهم، كما يمكنُ أن نتلمّسَ ذلك في حكايةِ الشّاعرِ عمرو الذي تفاخرَ بقتلِ خصمه بقطعِ رأسه بضربةٍ واحدة، فقاطعَه مستمعٌ وحذّر راوي القصّةِ من أنّ "الضّحيّةَ" المزعومةَ كان يصغي بين الجمهورِ، فردّ عليه الشّاعرُ، "إن أردتَ أن تكون مستمعاً، فاصغِ؛ أمّا إن أردتَ المقاطعةَ، فامضِ ولا تُقاطع... فالأخطاءُ الصّغيرةُ في روايةِ القصّةِ يمكنُ أن تُغفرَ، بالتّأكيد."[2]

هنالك عاملان يفسّران تميُّز هذا النّوع من سيرةِ ابنِ إسحاق؛ الأوّلُ والأكثرُ وضوحاً هو أنّ الشّعرَ لا يُكتب في شكلٍ نثري، وفي الوقتِ الذي ضمّن ابنُ

1- انظر: حياةُ محمّد، ألبرخت نوث. التّراثُ التّاريخي العربي المبكّر: تحليلٌ نقديٌّ مصدريٌّ. برنستون: مطبعةُ دارون، 1994؛ ديريك هوبوود. "مقاربةٌ في التّاريخِ الإسلامي." نشرةُ الجمعيّةِ البريطانيّةِ لدراساتِ الشّرقِ الأوسط 7، ع. 1 (1980): 24 – 32؛ فريد م. دونر. سرديّاتُ الأصولِ الإسلاميّةِ: بداياتُ الكتابةِ التّاريخيّةِ. برنستون: منشوراتُ دارون، 1998.

2- محمّد عبده غانم. "الشّعرُ اليمني من عصرِ ما قبل الإسلام إلى بداياتِ العصرِ الحديث." في: اليمنُ 3000 سنة من الفنّ والحضارةِ، تحرير ورنر داوم، 162-158. آنسبروك: بينغوين، 159 – 160.

إسحاق شعراً في سيرته، (وقد ووجه بانتقاداتٍ لاذعةٍ لما ضمّنه من بعضِ هذه الأشعار)، والنّصُّ نفسُه مكتوبٌ نثراً، بالأساس.

الفرقُ الثّاني هو الطّول، فالسّيرةُ تتكوّن من أربعةِ كتبٍ منفصلةٍ، تغطّي فترةً واسعةً من التّاريخ، تمتدّ من زمنِ الخلقِ، المتضمّنِ في كتابِ المبتدأ، إلى بداياتِ الإمبراطوريّةِ العبّاسيّةِ، في حين أنّ شعرَ ما قبل الإسلام، من جهةٍ أخرى، يغطّي فتراتٍ قصيرةً، نسبيًّا، من الزّمنِ، وهو أقصرُ، بكثيرٍ، من ناحيةِ الطّولِ؛ فغايةُ الشّعرِ أن يُنشد، وبذلك لن يكونَ له طولُ السّيرةِ ومداها.

يعدُّ نثرُ ما قبل الإسلام والإسلام المبكّرِ إشكاليّةً، أيضاً، بما يخصّ غرضَ الدّراسة؛ ففي الوقتِ الذي اتّخذ فيه هذا النّثرُ شكلَ رواياتٍ، إلّا أنّه كان له طولُ الشّعرِ ودورُه، فهو يروي تاريخَ عشيرةٍ أو قبيلةٍ، لكن بأشكالٍ مقطعيّةٍ قصيرةٍ، وهو، في كثيرٍ من الأحيانِ، كالسّيرةِ، يتشابكُ مع الشّعرِ، وهذا تشابهٌ لا يمكنُ إغفالُه أو إقصاؤه، وقد ضمّن ابنُ إسحاق الشّعرَ بطريقةٍ لم تكن في النّصوصِ الكتابيّةِ التي سأقارنُها معها، وكذلك، تشتملُ السّيرةُ على أخبارٍ أو قصصٍ قصارٍ، عادةً ما تقدّم بطريقةِ الإسنادِ، وعلى الرّغمِ من هذا التّشابهِ، إلّا أنّ شكلَ نثرِ ما قبل الإسلام يبقى مقطعيًّا، على نحو كبيرٍ، ولا يقدّم بطريقةٍ توفّر رؤيةً متواصلةً، كما تقدّمها السّيرةُ.

مقارنةُ السّيرةِ بالكتابِ المقدّسِ

ثمّة مجالان للمقارنةِ لغرضِ الاستكشافِ بين السّيرةِ ونصوصِ الكتابِ المقدّسِ، هما: الثّيماتُ والأشكالُ، ولا بدَّ من توفّر عواملَ عدّةٍ لإثباتِ أنّ هذه المقارنةَ ليست عمليّةً، فقط، بل نافعةً، أيضاً، الأوّلُ إظهارُ أنّ ابنَ إسحاق كان على درايةٍ، على الأقلّ، بقصص الكتابِ المقدّسِ إن لم يكن النّصّ نفسه، والثّاني لإظهارِ التّشابهاتِ بين سيرةِ ابنِ إسحاق والمقاطعِ والموضوعاتِ السّرديّةِ التّراثيّةِ المتعدّدةِ في موادّ الكتابِ المقدّسِ، وهذان العاملان يبيّنان أنّ المقارنةَ ممكنةٌ في الحقيقةِ، لكنّهما لا يكشفان عن كيفيّةِ فائدتها، بيدَ أنّه يجبُ أن تكونَ المقارنةُ ممكنةً ونافعةً؛ لكي تكونَ مبرّرةً، وتكمنُ فائدةُ المقارنةِ في حقيقةِ أنّ شكلَ

نصوصِ الكتابِ المقدّسِ يقدّم نفسَ المنافعِ التي يمنحُها شكلُ السّيرةِ للنّصِّ، هذا، إلى جانبِ احتمالِ معرفةِ ابنِ إسحاق بهذه النّصوصِ، حيث يمكن الجدلُ بشأنِ فكرةِ أنّ ابنَ إسحاق استعارَ الشّكلَ من موادِّ الكتابِ المقدّسِ لنصوصه الخاصّة، وهذا لا يعني أنّ نصوصَ الكتابَ المقدّسَ متفوقةٌ بطبيعتِها على السّيرةِ، أو أنّ ابنَ إسحاق اتّبع شكلَها على نحو أعمى، إنّما، لكونِها موجودةً قبل السّيرةِ، فقد اقتبسَ ابنُ إسحاق ما هو مفيدٌ له من موادِّ الكتابِ المقدّسِ حتّى مع الحفاظِ على أسلوبٍ إسلامي وعربي مميّزٍ ليخلقَ نصّه الخاصّ.

لاحظَ يوري روبن أنّه، بسببِ حاجةِ المسلمين لتثبيتِ نبيّهم على خطِّ الأنبياءِ، كما في التّراثِ اليهودي-المسيحي، "فقد كان عليهم أن يؤسّسوا قصّةَ نبيّهم على الأنماطِ الأدبيّةِ نفسِها التي استعملَت في سيرِ حياةِ الأنبياءِ الآخرين، ولأنّ كلَّ أولئك الأنبياءِ كانوا شخصيّاتٍ توراتيّةً، فينبغي أن تشكّل سيرةُ محمّدٍ وفقاً للنّماذجِ التّوراتيّة[1]." ولفعلِ ذلك، قام المسلمون، بحسبِ روبين، بتحرّي النّصوصِ اليهوديّةِ والمسيحيّةِ التي يمكنُ أن تفسّر على أنّها إشارةٌ إلى مجيءِ محمّدٍ، وقد سعى سدني غريفيث إلى إثبات أنّ ابنَ إسحاق بالتّحديدِ كان على درايةٍ تامّةٍ بالأناجيلِ المسيحيّةِ بما يكفي ليقتبسَ منها[2]، وقد جادلَ قائلاً "إنّ ابنَ إسحاق كان من أوائلِ العلماءِ المسلمين الذين سعوا للبحثِ عن مقاطعَ من الأناجيلِ الرسميّةِ بغرضِ الدّفاعِ عن صحّةِ الادّعاءاتِ الدّينيّةِ الإسلاميّة[3]." لكن على الرّغم من ذلك أكّد غريفيث أنّه، من غيرِ المرجّحِ، أنّ ابنَ إسحاق كان يمتلكُ نصًّا من الأناجيلِ التي يقتبسُ منها، بل بالأحرى كان يستمدّ معلوماته من مسيحيٍّ، أو من مسيحيٍّ اعتنقَ الإسلامَ[4].

1- يوري روبن. عينُ النّاظرِ: حياةُ محمّدٍ في عيونِ المسلمين الأوائلِ. برنستون، ن ج: مطبوعاتُ دارون، 1995، 457.

2- سدني غريفيث. "الإنجيلُ بالعربيّةِ: بحثٌ في ظهورِه في القرنِ العباسي الأوّلِ." الشّرقُ المسيحي Oriens Christianus، 1985: 126 - 167.

3- سدني غريفيث. "الإنجيلُ والقرآنُ وتمثيلُ يسوعَ في تاريخ اليعقوبي." في: الكتاب المقدّس والقرآن: دراساتٌ تناصيّةٌ، تحرير ي. س. ريفس، 160-133. أطلنطا: جمعيّةُ أدبِ الكتابِ المقدّسِ، 2003، 140.

4- م. ن.، 141.

دفعَت جين مكاوليف هذه المقارنةَ خطوةً أبعد، فقد حدّدت عدّةَ تشابهاتٍ بين السّيرةِ ونصوصِ الكتابِ المقدّسِ، فتضمّنت قائمتُها:

1. النّذر القرباني لجدِّ محمّدٍ وخدمَته الكهنوتيّة مع الخدمةِ الكنسيّةِ لزكريّا وصيّ مريمَ ولمريمَ مع يوسف.

2. المعجزات المرتبطة ببداياتِ يوسف ومحمّد.

3. زيارة واعتراف إليزابيث وبحيرى، على التّوالي.

4. حوادث الرّسلِ والمجوس بحثاً عن نبيٍّ. فضلاً عن ذلك، سيكون من المفيدِ اكتشافُ بعضِ أوجه الشّبهِ بين قصصِ مريمَ ومحمّد[1].

تركّز هذه القائمةُ على التّشابهاتِ الثّيماتيّةِ بين النّصّين، وتمنحنا نقطةَ الانطلاقِ للمقارنةِ بين السّيرةِ والأناجيلِ، على الرّغم من حاجتِها إلى بعضِ التّنقيح، فمعظمُ الثّيماتِ والحوادثِ في هذه القائمةِ تَركّز على إضفاءِ الشّرعيّةِ على الرّجلين المعنيّين (محمّد في الإسلامِ ويسوع في المسيحيّةِ). وهذه الثّيماتُ هي التي تُظهر بوضوحٍ، أنّ ابنَ إسحاقَ لم يسعَ لتدوينِ التّاريخِ فحسب، بل كانت لديه أهدافٌ أخرى في ذهنِه، ولإظهارِ هذا بوضوحٍ أكبر، اقترحتُ القائمةَ الآتيةَ كنقاطِ مقارنةٍ بين السّيرةِ ونصوصِ الكتابِ المقدّسِ:

1. النّذر القرباني لجدِّ محمّدٍ مع التّضحيةِ القربانيّةِ بإسحاق من قبل إبراهيم.

2. بشارة محمّدٍ ويسوع.

3. الحوادث المعجزة في الطّبيعةِ في وقتِ ولادةِ محمّدٍ ويسوع.

4. التّعرف على بحيرى وشمعون في حياةِ محمّدٍ ويسوع على التّعاقبِ.

5. التّنبّؤ بمعاناة محمّدٍ ومريمَ.

6. التّعرّف بورقةَ ويوحنّا المعمدان في بدايةِ مهمّةِ كلٍّ منهما[2].

المثالُ الأوّلُ الذي ذكرته في التّشابهاتِ مع الأدبِ التّوراتي هو ظهورُ قصّةِ ابنِ إسحاق الخاصّةِ بجدِّ محمّدٍ، عبد المطّلب، مختصرةً، هنا، لغرضِ الإيجازِ.

1- "التّنبّؤ والبشارةُ بمحمّد."، 127.

2- تعتمدُ هذه القائمةُ على قائمةِ جين مكاوليف كنقطةِ انطلاقٍ، لكن مع إضافاتٍ وتعديلاتٍ تخصّ عملي.

"وَكَانَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ بْنُ هَاشِمٍ، فِيمَا يَزْعُمُونَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ، قَدْ نَذَرَ لَئِنْ وُلِدَ لَهُ عَشَرَةُ نَفَرٍ، لَيَنْحَرَنَّ أَحَدَهُمْ لله عِنْدَ الْكَعْبَةِ. فَقَالَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ لِصَاحِبِ الْقِدَاحِ: اضْرِبْ عَلَى بَنِيَّ هَؤُلَاءِ بِقِدَاحِهِمْ هَذِهِ وَأَخْبَرَهُ بِنَذْرِهِ الَّذِي نَذَرَ. فَأَعْطَاهُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ قِدْحَهُ الَّذِي فِيهِ اسْمُهُ، وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَصْغَرَ بَنِي أَبِيهِ، وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ، فِيمَا يَزْعُمُونَ، أَحَبَّ وَلَدِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِلَيْهِ. فَكَانَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ يَرَى أَنَّ السَّهْمَ إِذَا أَخْطَأَهُ فَقَدْ أَشْوَى، ثُمَّ ضَرَبَ صَاحِبُ الْقِدَاحِ، فَخَرَجَ الْقِدْحُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ، فَأَخَذَهُ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ بِيَدِهِ وَأَخَذَ الشَّفْرَةَ، ثُمَّ أَقْبَلَ بِهِ إِلَى إِسَافٍ وَنَائِلَةَ لِيَذْبَحَهُ، فَقَامَتْ إِلَيْهِ قُرَيْشٌ، فَقَالُوا: مَاذَا تُرِيدُ يَا عَبْدَ الْمُطَّلِبِ؟ قَالَ: أَذْبَحُهُ، فَقَالَتْ لَهُ قُرَيْشٌ وَبَنُوهُ: وَاللَّهِ لَا تَذْبَحُهُ أَبَدًا حَتَّى تُعْذِرَ فِيهِ، فَخَرَجُوا حَتَّى قَدِمُوا مَكَّةَ، ثُمَّ قَرَّبُوا عَبْدَ اللَّهِ وَعَشْرًا مِنَ الْإِبِلِ، وَعَبْدُ الْمُطَّلِبِ قَائِمٌ عِنْدَ هُبَلَ يَدْعُو اللَّهَ، ثُمَّ ضَرَبُوا فَخَرَجَ الْقِدْحُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ، فَزَادُوا عَشْرًا مِنَ الْإِبِلِ حتّى بلغت الإبل مائة، فَخَرَجَ الْقِدْحُ عَلَى الْإِبِلِ[1]".

قارن هذه القصّةَ بالرّوايةِ التّوراتيّة عن إبراهيمَ وإسحاق:

"فَقَالَ الرّبُّ: خُذ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، الَّذِي تُحِبُّهُ، إسحاق، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ. فَبَكَّرَ إِبْرَاهِيمُ صَبَاحًا وَشَدَّ عَلَى حِمَارِهِ، وَأَخَذَ اثْنَيْنِ مِنْ غِلْمَانِهِ مَعَهُ، وَإِسحاقَ ابْنَهُ، وَشَقَّقَ حَطَبًا لِمُحْرَقَةٍ، وَقَامَ وَذَهَبَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللهُ. وَفِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ رَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ وَأَبْصَرَ الْمَوْضِعَ مِنْ بَعِيدٍ، فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لِغُلَامَيْهِ: اجْلِسَا أَنْتُمَا ههُنَا مَعَ الْحِمَارِ، وَأَمَّا أَنَا وَالْغُلَامُ فَنَذْهَبُ إِلَى هُنَاكَ وَنَسْجُدُ، ثُمَّ نَرْجِعُ إِلَيْكُمَا. فَأَخَذَ إِبْرَاهِيمُ حَطَبَ الْمُحْرَقَةِ وَوَضَعَهُ عَلَى إِسحاق ابْنِهِ، وَأَخَذَ بِيَدِهِ النَّارَ وَالسِّكِّينَ. فَذَهَبَا كِلَاهُمَا مَعًا. وَكَلَّمَ إِسحاقُ إِبْرَاهِيمَ أَبَاهُ وَقَالَ: يَا أَبِي!. فَقَالَ: هأَنَذَا يَا ابْنِي. فَقَالَ: هُوَذَا النَّارُ وَالْحَطَبُ، وَلكِنْ أَيْنَ الْخَرُوفُ لِلْمُحْرَقَةِ؟. فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: اللهُ يَرَى لَهُ الْخَرُوفَ لِلْمُحْرَقَةِ يَا ابْنِي. فَذَهَبَا كِلَاهُمَا مَعًا. فَلَمَّا أَتَيَا إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللهُ، بَنَى هُنَاكَ إِبْرَاهِيمُ الْمَذْبَحَ وَرَتَّبَ الْحَطَبَ وَرَبَطَ إِسحاقَ ابْنَهُ وَوَضَعَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ

1- حياة محمّد، 66 – 68.

فَوْقَ الْحَطَبِ. ثُمَّ مَدَّ إِبْرَاهِيمُ يَدَهُ وَأَخَذَ السِّكِّينَ لِيَذْبَحَ ابْنَهُ. فَنَادَاهُ مَلاَكُ الرَّبِّ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ: إِبْرَاهِيمُ! إِبْرَاهِيمُ!. فَقَالَ: هأَنَذَا. فَقَالَ: لاَ تَمُدَّ يَدَكَ إِلَى الْغُلاَمِ وَلاَ تَفْعَلْ بِهِ شَيْئًا، لأَنِّي الآنَ عَلِمْتُ أَنَّكَ خَائِفٌ اللهَ، فَلَمْ تُمْسِك ابْنَكَ وَحِيدَكَ عَنِّي. فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ وَنَظَرَ وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمْسَكًا فِي الْغَابَةِ بِقَرْنَيْهِ، فَذَهَبَ إِبْرَاهِيمُ وَأَخَذَ الْكَبْشَ وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً عِوَضًا عَنِ ابْنِهِ[1]".

صحيحٌ أنّ هنالك اختلافاتٍ عدّةً بين القصّتين؛ فعبدُ المطّلبِ نذرَ أن يضحّي بابنه؛ بينما إبراهيمُ جاءه أمرٌ من اللهِ، وعبدُ اللهِ يوافقُ طواعيةً على الالتزام بقرارِ أبيه؛ بينما إسحاق لم يُمنح خياراً في القصّةِ التّوراتيّةِ، لأنّ إبراهيمَ لم يخبر إسحاق من قبل[2]. وفي الوقتِ الذي يمنعُ النّاسَ عبدَ المطّلبِ من التّضحيةِ بابنه، فإنّ ملاكاً يوقفُ إبراهيمَ، وما هو أكثرُ ملاحظةً، أنّ عبدَ المطّلبِ يشاورُ عرّافاً يعطيهِ مخرجاً، بينما إبراهيمُ يجد حلًّا بديلاً مقدّماً من اللهِ، وهذه الاختلافاتُ لا ينبغي تجاهلُها أو التّقليلُ من شأنِها. كما أنّها لا ينبغي أن تمنعَ القارئَ من ملاحظةِ التّشابهاتِ الموجودةِ، لاسيّما حين توضعُ هذه المقاطعُ في السّياقِ.

معظمُ التّشابهاتِ ثيماتيّةٌ أكثر منها في التّفاصيلِ، في كلتا الحالتين، يصلّي الرّجلان للربِّ، فقط. وهذه نقطةٌ مهمّةٌ، لاسيّما أنّ كليهما يعيشان وسطَ ثقافاتٍ متعدّدةِ الآلهةِ، وفي كلتا القصّتين، هناك أبٌ يتهيّأ للتّضحيةِ بابنهِ المحبوبِ، على الرّغمِ من أنّ المقطعَ المأخوذَ من سفرِ التّكوينِ، يشيرُ إلى أنّ إسحاق هو ابنُ إبراهيمَ الوحيدُ، وهو اقتباسٌ مضلّلٌ نوعاً ما؛ فإبراهيمُ لديه ابنٌ آخر، هو اسماعيلُ، من جاريةِ زوجتهِ، وإسحاق هو الابنُ الوحيدُ لإبراهيمَ من زوجتهِ

1- جين ماري هايزبيرغر. تحرير. الكتابُ المقدّسُ الكاثوليكي: دراسةٌ شخصيّةٌ. نيويورك: مطبوعاتُ جامعةِ أوكسفورد، 1995، سفرُ التّكوينِ 22: 2 - 13.

2- من المحتملِ أن تعودَ هذه الاختلافاتُ إلى الرّوايةِ القرآنيّةِ التي تكشفُ عن نيّةِ إبراهيمَ بالتّضحيةِ بابنهِ، وقد مضى إلى التّضحيّةِ بإسحاق بعد أن وافقَ الأخيرُ على إرادةِ الله في هذا الأمرِ. انظر: القرآن: الصّافات: 101-107. " فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (101) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (102) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (103) وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ (104) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (105) إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (106) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (107)". (المترجم)

سارة، لذا ففي كلتا الحالتين، كان الأبُ يستبدلُ للتّضحيةِ بابنهِ المفضّلِ ببديلٍ مناسب.

التّشابهُ الثّيماتي الأكثرُ أهمّيّةً له علاقةٌ بذريّةِ الابنِ، فالإرثُ الذي وعدَ اللهُ به إبراهيمَ من قبلُ كان لا بدَّ أن يُنجزَ من خلالِ ابنِ إبراهيمَ، إسحاق. وقد جاء ميراثُ الشّعبِ اليهودي من خلالِ سلالةِ الابنِ الذي كان قد هُيِّئ للتّضحيةِ به، وعلى نحو مماثلٍ، بقي عبدُ اللهِ حيًّا ليكون أباً لمحمّدٍ. وعلى الرّغمِ من أنّه لم يكن هنالك من وعدٍ خاصٍّ بالميراثِ من اللهِ عبر عبدِ اللهِ أو محمّدٍ في هذا التّعاقب، إلّا أنّه يمكنُ المجادلةُ أنّ القرآنَ نفسَه هو نوعٌ من الإرثِ الذي ينتقلُ من محمّدٍ إلى جميعِ الشّعبِ الإسلامي. فهو كلمةُ اللهِ وشريعتُه ورسالتُه التي ورثها هذا الشّعبُ، ويصبحُ التّشابهُ أكثرَ إلفاتاً للنّظرِ حين نتذكّر أنّ يسوعَ يشارُ إليه أنّه كلمةُ اللهِ[1]، وهو سليلُ إسحاق طبقاً للرّواياتِ التّوراتيّةِ[2]. وهكذا، في كلتا الحالتين، فإنّ كلمةَ اللهِ التي أتت بالخلاصِ للشّعبين المسيحي والإسلامي، وإن كانت بطرائقَ مختلفةٍ جذريًّا، جاءت عبرَ سلالةِ الابنِ الذي هُيِّئ للتّضحيةِ به لله من قبل والده.

ناقشَت مكاوليف المعجزاتِ المحيطةَ بولادةِ محمّدٍ ويسوعَ[3]. فقد شهدَت كلتا الوالدتين أحداثاً معجزةً خلال حملهما، لكنّ التّشابهَ الأكثرَ بروزاً بينهما يكمنُ في البشارةِ، يحكي ابنُ إسحاق الرّوايةَ الآتيةَ:

"وَيَزْعُمُونَ، فيما يَتَحَدَّثُ النَّاسُ وَاَللَّهُ أَعْلَمُ، أَنَّ آمِنَةَ بِنْتَ وَهْبٍ أُمَّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ تُحَدِّثُ. أَنَّهَا أُتِيَتْ، حِينَ حَمَلَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقِيلَ لَهَا: إنَّكِ قَدْ حَمَلْتِ بِسَيِّدِ هَذِهِ الْأُمَّةِ، فَإِذَا وَقَعَ إلَى الْأَرْضِ فَقُولِي: أُعِيذُهُ بِالْوَاحِدِ، مِنْ شَرِّ كُلِّ حَاسِدٍ، ثُمَّ سَمِّيهِ مُحَمَّدًا[4]".

وفي إنجيلِ لوقا ثمّةَ خبرةٌ مشابهةٌ بالنّسبةِ لمريمَ:

1- يوحنّا 1: 14.
2- متّى 1: 1 - 16؛ لوقا 3: 23 - 38.
3- "التنبؤ بمحمّد والبشارةُ به."، 127.
4- حياةُ محمّد، 69.

"وَفي الشَّهْرِ السَّادسِ أُرْسلَ جبْرَائيلُ الْمَلاَكُ منَ الله إلَى مَدينَةٍ منَ الْجَليلِ اسْمُهَا نَاصرَةُ، إلَى عَذْرَاءَ مَخْطُوبَةٍ لرَجُلٍ منْ بَيْت دَاوُدَ اسْمُهُ يُوسُفُ. وَاسْمُ الْعَذْرَاء مَرْيَمُ. فَدَخَلَ إلَيْهَا الْمَلاَكُ وَقَالَ: سَلاَمٌ لَك أَيَّتُهَا الْمُنْعَمُ عَلَيْهَا! اَلرَّبُّ مَعَك. مُبَارَكَةٌ أَنْت في النِّسَاء. فَلَمَّا رَأَتْهُ اضْطَرَبَتْ منْ كَلاَمه، وَفَكَّرَتْ: مَا عَسَى أَنْ تَكُونَ هذه التَّحيَّةُ!. فَقَالَ لَهَا الْمَلاَكُ: لاَ تَخَافي يَا مَرْيَمُ، لأَنَّك قَدْ وَجَدْت نعْمَةً عنْدَ الله. وَهَا أَنْت سَتَحْبَلينَ وَتَلدينَ ابْنًا وَتُسَمِّينَهُ يَسُوعَ. هذَا يَكُونُ عَظيمًا، وَابْنَ الْعَليِّ يُدْعَى، وَيُعْطيه الرَّبُّ الإلهُ كُرْسيَّ دَاوُدَ أَبيه، وَيَمْلكُ عَلَى بَيْت يَعْقُوبَ إلَى الأَبَد، وَلاَ يَكُونُ لمُلْكه نهَايَةٌ[1]".

مرّةً أخرى، تختلفُ التّفاصيلُ؛ ففي روايةِ ابنِ إسحاق، تسمعُ آمنةُ صوتاً غيرَ محدّد، فقط، في حين أنّ جبرائيلَ يزورُ مريمَ، بحسبِ الرّوايةِ المسيحيّة، لكنّ العناصرَ الثّيماتيّةَ هي نفسُها، على نحوٍ كبير. تسمعُ امرأةٌ ببشارةِ حملِها وتنبُّؤًا بحياةِ ابنِها. وفي كلتا الحالتين، سيصبحُ الابنُ "سيّدًا" على النّاس. كذلك من المهمِّ ملاحظةُ، أنّ كليهما قد أُخبرا بما يجبُ أن يُسمّى ابناهما.

تلاحظُ مكاوليف، أيضاً، تكرارَ أشخاصٍ يبحثون عن الطّفلِ عند ولادته[2]. يحكي ابنُ إسحاق القصّةَ الآتيةَ:

"عَنْ حَسَّانَ بْنِ ثَابت، قَالَ: وَاَللَّه إنِّي لَغُلَامٌ يَفَعَةٌ، ابْنُ سَبْعِ سنينَ أَوْ ثَمَانٍ، أَعْقِلُ كُلَّ مَا سَمِعْتُ، إذْ سَمِعْتُ يَهُوديًّا يَصْرُخُ بأَعْلَى صَوْته عَلَى أَطَمَة بيَثْرِبَ: يَا مَعْشَرَ يَهُود، حَتَّى إذَا اجْتَمَعُوا إلَيْه، قَالُوا لَهُ: وَيلك مَالك؟ قَالَ: طَلَعَ اللَّيْلَةَ نَجْمُ أَحْمَدَ الَّذي وُلدَ به[3]."

أمّا في السّردِ التّوراتي فهو على النّحو الآتي:

"وَلَمَّا وُلدَ يَسُوعُ في بَيْت لَحْم الْيَهُوديَّة، في أَيَّام هيرُودُسَ الْمَلك، إذَا مَجُوسٌ منَ الْمَشْرق قَدْ جَاؤوا إلَى أُورُشَليمَ قَائلينَ: أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلكُ الْيَهُود؟ فَإنَّنَا رَأَيْنَا نَجْمَهُ في الْمَشْرق وَأَتَيْنَا لنَسْجُدَ لَهُ[4]."

1- لوقا 1: 26 - 33.
2- "التّنبُّؤ بمحمّد والبشارةُ به."، 127.
3- حياةُ محمّد، 70.
4- متّى 2: 1 - 2.

وبخلافِ مكاوليف، اخترتُ، هنا، التّوكيدَ ليس على الأشخاصِ الذين يبحثون عن محمّدٍ أو يسوعَ، لكن على الأحداثِ المعجزةِ المحيطةِ بولادةِ كلٍّ منهما، وقد تمّ التّعرّفُ على ولادتِهما من قبل أولئك الذين كانوا يبحثون عن علامة، علامةِ نجمٍ فوق المكانِ الذي شهدَ ولادةَ نبيٍ منتظرٍ، والنّجمُ هو توبوي دينيٌ، يساعدُ في إثباتِ المكانةِ الخاصّةِ لكلٍّ من الرّجلين، تؤكّده السّماواتُ نفسُها.

تقارنُ مكاوليف التّعرّفَ على بحيرى مع التّعرّفِ بإليصابات، وهنا، أعتقدُ أنّ هذا هو أحدُ المواضعِ التي يمكنُ أن تغيّر فيه قائمتُها لجعلِ المقارنةِ أكثرَ فعاليّةً[1]. فبدلاً من مقارنةِ بحيرى بإليصابات، اقترحُ مقارنةَ بحيرى بالتّعرّفِ على سمعان خلال تقديمِ يسوع في المعبدِ في أورشليم، حيث يحكي ابنُ إسحاق قصّةَ شبابِ محمّدٍ وهو في صحبةِ عمّه أبي طالبٍ في قافلة تجاريّة:

"فَخَرَجَ بِهِ مَعَهُ فَلَمَّا نَزَلَ الرَّكْبُ بُصْرَى مِنْ أَرْضِ الشَّامِ، وَبِهِمَا رَاهِبٌ يُقَالُ لَهُ بَحِيرَى فِي صَوْمَعَةٍ لَهُ، وَكَانَ إِلَيْهِ عِلْمُ أَهْلِ النَّصْرَانِيَّةِ وَلَمْ يَزَلْ فِي تِلْكَ الصَّوْمَعَةِ مُنْذُ قَطُّ رَاهِبٌ، إِلَيْهِ يَصِيرُ عِلْمُهُمْ عَنْ كِتَابٍ فِيهَا فِيمَا يَزْعُمُونَ، يَتَوَارَثُونَهُ كَابِرًا عَنْ كَابِرٍ. فَلَمَّا رَآهُ بَحِيرَى جَعَلَ يَلْحَظُهُ لَحْظًا شَدِيدًا وَيَنْظُرُ إِلَى أَشْيَاءَ مِنْ جَسَدِه، قَدْ كَانَ يَجِدُهَا عِنْدَهُ مِنْ صِفَتِه، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى ظَهْرِهِ، فَرَأَى خَاتَمَ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ عَلَى مَوْضِعِهِ مِنْ صِفَتِهِ الَّتِي عِنْدَهُ[2]".

تبدأ قصّةُ سمعان، في السّردِ التّوراتي، حين يصطحبُ مريمُ ويوسفُ يسوعَ إلى أورشليم ليُقدّم هناك وفقاً للشّريعة الموسويّة:

"وَكَانَ رَجُلٌ فِي أُورُشَلِيمَ اسْمُهُ سِمْعَانُ، وَهَذَا الرَّجُلُ كَانَ بَارًّا تَقِيًّا يَنْتَظِرُ تَعْزِيَةَ إِسْرَائِيلَ، وَالرُّوحُ الْقُدُسُ كَانَ عَلَيْهِ. وَكَانَ قَدْ أُوحِيَ إِلَيْهِ بِالرُّوحِ الْقُدُسِ أَنَّهُ لاَ يَرَى الْمَوْتَ قَبْلَ أَنْ يَرَى مَسِيحَ الرَّبِّ. فَأَتَى بِالرُّوحِ إِلَى الْهَيْكَلِ. وَعِنْدَمَا دَخَلَ بِالصَّبِيِّ يَسُوعَ أَبَوَاهُ، لِيَصْنَعَا لَهُ حَسَبَ عَادَةِ النَّامُوسِ، أَخَذَهُ عَلَى ذِرَاعَيْهِ وَبَارَكَ اللهَ وَقَالَ: الآنَ تُطْلِقُ عَبْدَكَ يَا سَيِّدُ حَسَبَ قَوْلِكَ بِسَلاَمٍ، لأَنَّ عَيْنَيَّ قَدْ

1- "التّنبّؤ بمحمّد والبشارةُ به."، 127.
2- حياةُ محمّد، 80.

أَبْصَرَتَا خَلاَصَكَ، الَّذِي أَعْدَدْتَهُ قُدَّامَ وَجْهِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ. نُورَ إِعْلاَنٍ لِلأُمَمِ، وَمَجْدًا لِشَعْبِكَ إِسْرَائِيلَ[1]".

يعدّ بحيرى وسمعان رجلين صالحين تقيّين ومن ذوي المعرفة، بحسب المأثورات الخاصّة بهما. وكلاهما كان بانتظار قدوم نبيٍّ لشعبهما، وقد تعرّفا على محمّد ويسوعَ حين كانا شابّين، وأضفيا الشّرعيّةَ على ادّعاءاتهما لمكانتهما الخاصّة، من خلال الكتب المقدّسة المؤسِّسة لدينيهما. فقد منحَ بحيرى محمّداً مكانةً تنبُّئيةً أنّه سيكون ذا شأنٍ عظيم، استناداً إلى الكتب المسيحيّة المقدّسة التي كان على درايةٍ بها، والتي يمكنُ لها أن تؤثّرَ في إضفاءِ الشّرعيّة على محمّد. بالمقابل، سمّى سمعانُ يسوعَ بوصفه المسيحَ اليهوديَّ الذي كان قد تنبّأ به، مُضفياً شرعيّته على يسوعَ، بحسبِ الكتبِ اليهوديّة المقدّسة. وهكذا، في كلٍّ حالة، تمّ التّنبّؤ بمجيءِ النّبي المتوقّع، بحسب تراثٍ ديني موجود، سلفاً.

ويمكنُ مقارنةُ سمعان بشخصيّةِ ورقةَ لعدّةِ اعتبارات، فبعد أن تلقّى محمّدٌ وحيه الأوّلَ بفترةٍ وجيزة، عادَ إلى مكّةَ للطّواف حول الكعبة، كعادته، وحين فعلَ ذلك، "لَقِيَهُ وَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ وَهُوَ يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ فَقَالَ: يَا بن أَخِي أَخْبِرْنِي بِمَا رَأَيْتَ وَسَمِعْتَ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّكَ لَنَبِيُّ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَلَقَدْ جَاءَكَ النَّامُوسُ الْأَكْبَرُ الَّذِي جَاءَ مُوسَى وَلَتُكَذِّبَنَّهُ وَلَتُؤْذَيَنَّهُ وَلَتُخْرَجَنَّهُ وَلَتُقَاتَلَنَّهُ[2]".

في الرّوايةِ التّوراتيّة، بعد تعرّف سمعان بيسوع بوصفه مسيحَه، قامَ متحدّثاً مع مريم ويوسف "وَبَارَكَهُمَا وَقَالَ لِمَرْيَمَ أُمِّهِ: هَا إِنَّ هذَا قَدْ وُضِعَ لِسُقُوطِ وَقِيَامِ كَثِيرِينَ فِي إِسْرَائِيلَ، وَلِعَلاَمَةٍ تُقَاوَمُ. وَأَنْتِ أَيْضًا يَجُوزُ فِي نَفْسِكِ سَيْفٌ، لِتُعْلَنَ أَفْكَارٌ مِنْ قُلُوبٍ كَثِيرَةٍ[3]". في هذه الحالة، ليست المقارنةُ بين محمّد ويسوعَ إنّما بين محمّد ومريمَ، وهي في بعضِ الطّرق أكثرُ ملاءمةً، يؤكّد ورقةُ نبوّةَ محمّدٍ، فضلاً عن الأذى الذي سيتعرّض له لإيصالِ كلمةِ الله (هنا، القرآن)

1- لوقا 2: 25 - 32.

2- حياةُ محمّد، 107.

3- لوقا 2: 34 - 35.

إلى العالمِ، بالمقابلِ، بعد اعترافهِ بيسوعَ بوصفِه مسيحاً، يتنبأ شمعونُ أنّ مريمَ ستعاني من احضارِ كلمةِ اللهِ (هنا، يسوع) إلى العالم. ويمكنُ المجادلةُ أنّ سمعان تنبّأ، أيضاً، بمعاناةِ يسوعَ، من أنّ العالمَ ســـ"يكذّبه". غير أنّ أسلوبَ كلٍّ منهما في التّنبّؤ بالمعاناةِ المستقبليّةِ تختلفُ لا سيّما في التّفاصيلِ المذكورةِ؛ فسمعانُ يتحدّث كما لو أنّه نبي، حيث يتفوّه بكلام عامٍّ ومبهم. بينما يتحدّث ورقةُ رجلاً لرجلٍ، معطياً تفاصيلَ، يمكن عدُّها من خصائصِ السِّيرةِ التي تفتقرُ إليها الأناجيلُ.

عملَ ورقةُ، أيضاً، على إضفاءِ الشّرعيّةِ على محمّدٍ من خلالِ الاعترافِ به نبيًّا، بطريقةٍ مختلفةٍ، فبعد نزولِ الوحي لأوّلِ مرّةٍ عليه، سعى إلى زوجتهِ خديجةَ لتمنحَه بعضَ التّهدئةِ، وقد ذهبَت، بدورِها، إلى ابنِ عمّها المسيحي ورقة؛ وبعد أن شرحَت له خديجةُ ما حصلَ، قالَ لها، "لَئِنْ كُنْتِ صَدَّقْتِنِي يَا خَدِيجَةُ لَقَدْ جَاءَهُ النَّامُوسُ الْأَكْبَرُ الَّذِي كَانَ يَأْتِي مُوسَى، وَإِنَّهُ لَنَبِيُّ هَذِهِ الْأُمَّةِ، فَقُولِي لَهُ: فَلْيَثْبُتْ[1]". هنا، تنبّأ ورقةُ، مثل بحيرى، بظهورِ نبي للنّاسِ، مقرًّا بأنّ محمّداً سيكونُ هذا النّبيَّ، مدّعياً أنّ زمنَ رسالتهِ قد حانَ، وعلى غرارِه، في إنجيلِ يوحنّا، يعلنُ يوحنّا المعمدانُ بدايةَ خدمةِ يسوعِ الكهنوتيّةِ. في هذه الحالةِ، كان يوحنّا المعمدانُ خارجاً، مبشّراً بقوّةٍ بمجيءِ المسيحِ وتعميدِ النّاسِ للتّهيئةِ بمجيئه، "وَفِي الْغَدِ نَظَرَ يُوحَنَّا يَسُوعَ مُقْبِلاً إِلَيْهِ، فَقَالَ: "هُوَذَا حَمَلُ اللهِ الَّذِي يَرْفَعُ خَطِيَّةَ الْعَالَمِ! هذَا هُوَ الَّذِي قُلْتُ عَنْهُ: يَأْتِي بَعْدِي، رَجُلٌ صَارَ قُدَّامِي، لأَنَّهُ كَانَ قَبْلِي[2]". ومثلُ الذي حدثَ مع ورقةَ في السِّيرةِ، جاءَ اعترافُ يوحنّا المعمدانُ في بدايةِ خدمةِ يسوعَ الكهنوتيّةِ.

ومن المثيرِ للاهتمامِ ملاحظةُ أنَّ ورقةَ هو ابنُ عمِّ محمّدٍ من خلالِ زواجهِ بخديجةَ، وكذلك هو يوحنّا المعمدان ابنُ خالةِ يسوع[3]، وبتنحيةِ هذه المعلومةِ جانباً، فإنّ ورقةَ ويوحنّا المعمدان قاما بنفسِ وظيفةِ بحيرى. أي إنّهما قاما

1- حياةُ محمّد، 83.

2- يوحنّا 1: 30-29.

3- لم أقف على مصدرٍ يؤكّد أنّ ورقةَ ابنُ عمِّ النّبي محمّد. إنّما يلتقيان بالجدِّ الرّابع، وهو قصي بن كلابٍ، وهو ابنُ عمِّ خديجةَ زوجةِ الرّسولِ، وربما هذا مادفعَ الباحثةَ إلى القولِ أنّه ابنُ عمّه. (المترجم).

بترسيخِ مكانةِ الرجلين من خلالِ تراثِهما الذي يرتبطان به، فضلاً عن ذلك، لم يقتصر دورُهما على مجرّدِ الاعترافِ بهذين النّبيين، وهما ما زالا شابّين، بل أقرّا ببدايةِ رسالتِهما على الأرض، بعد أن يبلغا.

الثّيمةُ العامّةُ الطّاغيةُ في هذه الأمثلةِ هي السّعي لإثباتِ نبوّةِ محمّدٍ ومسيحيّةِ يسوعَ، وقد صيغت هذه القصصُ لإضفاءِ الشّرعيّةِ على ادّعاءاتِ الرّجلين، وربطِهما بالأديانِ السّابقةِ التي ترتبطُ بها المسيحيّةُ والإسلامُ، وقد لاحظَ روبين تكرارَ ما سمّاه "ثيمات البشارةِ" المتشابهة في الأناجيلِ والسّيرةِ، وهو تشابهٌ مقصودٌ، برأيِه، مؤكّداً أنّ "المسلمين قد استعملوا، في محاولتِهم تقديمَ دليلٍ أدبي للبشارةِ بنبيّهم، التّقنيّةَ نفسَها التي استعملها المسيحيون مع يسوعَ؛ فقد بحثوا عن تصديقٍ في الكتبِ المقدّسةِ السّابقةِ التي اعتقدَ أنّ ظهورَه كان متنبَّأً به في فقراتٍ توراتيّةٍ عديدةٍ"[1]. وبالتّالي، توجدُ، في قصصِ "البشارةِ"، بحسبِ تعبيرِ ف. ي. بيترز، "محاولةٌ متّسقةٌ، وإن كانت متواضعةً، لإثباتِ صحّةِ دعوةِ النّبي[2]". من جهتِها، سعت الأناجيلُ لإثباتِ أنّ يسوعَ هو ابنُ اللهِ، وبالمقابلِ، سعت السّيرةُ إلى إثباتِ أنّ محمّداً هو رسولُ اللهِ. وبالنّتيجةِ، فإنّ القصصَ قد كُتبت، بتعبيرِ يوحنّا المبشّرِ، كي يؤمن القارئ[3].

لا تنتهي المقارنةُ بمجرّدِ ذكرِ العناصرِ الثّيماتيّةِ، إذ يمكنُ المقارنةُ بين شكلِ السّيرةِ وشكلِ النّصوصِ التّوراتيّةِ. ولنلاحظ كيف تُفتتحُ السّيرةُ بنسبِ محمّد:

"هَذَا كِتَابُ سِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَاسْمُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ: شَيْبَةُ بْنُ هَاشِمٍ، وَاسْمُ هَاشِمٍ: عَمْرُو بْنُ عَبْدِ مَنَافٍ، وَاسْمُ عَبْدِ مَنَافٍ: الْمُغِيرَةُ بْنُ قُصَيٍّ، (وَاسْمُ قُصَيٍّ: زَيْدُ) بْنُ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ ابْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ، وَاسْمُ مُدْرِكَةَ: عَامِرُ بْنُ إِلْيَاسَ بْنِ مُضَرَ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ بْنِ (أُدَّ، وَيُقَالُ): أُدَدُ بْنُ مُقَوِّمِ بْنِ نَاحُورَ بْنِ تَيْرَحَ بْنِ يَعْرُبَ بْنِ يَشْجُبَ

1- عينُ النّاظر، 21.

2- بيترز، ف. إ. "مسألةُ محمّدِ التّاريخي." في: قضيّةُ محمّدِ التّاريخي، تحرير ابن الورّاق. نيويورك: كتب بروميثيوس، 2000: 460.

3- يوحنّا 1: 7.

بْنِ نَابِتِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ- خَلِيلِ الرَّحْمَنِ- بْنِ تَارِحٍ، وَهُوَ آزَرُ بْنُ نَاحُورَ بْنِ سَارُوغَ بْنِ رَاعُو بْنِ فَالَخِ بْنِ عَيْبَرَ بْنِ شَالَخِ بْنِ أَرْفَخْشَذَ بْنِ سَامِ بْنِ نُوحِ بْنِ لَمْكَ بْنِ مُتَوَشْلَخِ بْنِ أَخْنُوخَ، وَهُوَ إِدْرِيسُ النَّبِيُّ- فِيمَا يَزْعُمُونَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، وَكَانَ أَوَّلَ بَنِي آدَمَ أُعْطِيَ النُّبُوَّةَ، وَخَطَّ بِالْقَلَمِ- ابْنِ يَرْدِ بْنِ مُهْلَيِلِ بْنِ قَيْنَنَ بْنِ يَانِشَ بْنِ شِيثِ بْنِ آدَمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[1]".

بالمقابلِ سنجدُ اثنين من الأناجيلِ يحتويان على أنساب: لوقا ومرقس. مكرّسة لنسب يسوع[2]. غير أنّ إنجيلَ لوقا هو ما يَستدعي المقارنةَ، على نحو أكثرَ وضوحاً، والنّسبُ فيه دوّن هكذا:

"وَلَمَّا ابْتَدَأَ يَسُوعُ كَانَ لَهُ نَحْوُ ثَلاَثِينَ سَنَةً، وَهُوَ عَلَى مَا كَانَ يُظَنُّ ابْنَ يُوسُفَ، بْنِ هَالِي، بْنِ مَتْثَاتَ، بْنِ لاَوِي، بْنِ مَلْكِي، بْنِ يَنَّا، بْنِ يُوسُفَ، بْنِ مَتَّاثِيَا، بْنِ عَامُوصَ، بْنِ نَاحُومَ، بْنِ حَسْلِي، بْنِ نَجَّايِ، بْنِ مَآثَ، بْنِ مَتَّاثِيَا، بْنِ شِمْعِي، بْنِ يُوسُفَ، بْنِ يَهُوذَا، بْنِ يُوحَنَّا، بْنِ رِيسَا، بْنِ زَرُبَّابِلَ، بْنِ شَأَلْتِيئِيلَ، بْنِ نِيرِي، بْنِ مَلْكِي، بْنِ أَدِّي، بْنِ قُصَمَ، بْنِ أَلْمُودَامَ، بْنِ عِيرِ، بْنِ يُوسِي، بْنِ أَلِيعَازَرَ، بْنِ يُورِيمَ، بْنِ مَتْثَاتَ، بْنِ لاَوِي، بْنِ شِمْعُونَ، بْنِ يَهُوذَا، بْنِ يُوسُفَ، بْنِ يُونَانَ، بْنِ أَلِيَاقِيمَ، بْنِ مَلَيَا، بْنِ مَيْنَانَ، بْنِ مَتَّاثَا، بْنِ نَاثَانَ، بْنِ دَاوُدَ، بْنِ يَسَّى، بْنِ عُوبِيدَ، بْنِ بُوعَزَ، بْنِ سَلْمُونَ، بْنِ نَحْشُونَ، بْنِ عَمِّينَادَابَ، بْنِ أَرَامَ، بْنِ حَصْرُونَ، بْنِ فَارِصَ، بْنِ يَهُوذَا، بْنِ يَعْقُوبَ، بْنِ إِسْحَاقَ، بْنِ إِبْرَاهِيمَ، بْنِ تَارَحَ، بْنِ نَاحُورَ، بْنِ سَرُوجَ، بْنِ رَعُو، بْنِ فَالَجَ، بْنِ عَابِرَ، بْنِ شَالَحَ، بْنِ قِينَانَ، بْنِ أَرْفَكْشَادَ، بْنِ سَامِ، بْنِ نُوحِ، بْنِ لاَمَكَ، بْنِ مَتُوشَالَحَ، بْنِ أَخْنُوخَ، بْنِ يَارِدَ، بْنِ مَهْلَلْئِيلَ، بْنِ قِينَانَ، بْنِ أَنُوشَ، بْنِ شِيتِ، بْنِ آدَمَ، ابْنِ اللهِ[3]".

ثمّة سببان لتفضيلِ هذه المقارنةِ مع النّسبِ الموجودِ في إنجيلِ مرقس:

الأوّلُ: إنّ الأنسابَ المذكورةَ في السّيرةِ وإنجيلِ مرقس قد دوّنت العوائلَ بنفسِ التّرتيب، ممّا يعني أنّهما يبدآن من الشّخصِ المعني، (محمّدٍ أو يسوع)، ويعودان إلى آدمَ.

1- حياةُ محمّد، 3.

2- متّى 1: 16-1؛ لوقا 3: 23 - 38.

3- لوقا 3: 23 - 38.

الثّاني: إنّهما جاءا في نفسِ الموقعِ من السّردِ؛ ففي السّيرةِ يلي النّسبُ كتابَ المبتدأ، مباشرةً. وهذا يعني أنّ ابنَ إسحاق يضعُ نسبَ محمّدٍ بعد ذكرِ حياةِ الأنبياءِ الآخرين وبعد أن تمّ ابتداعُ أنموذجِ النّبوّةِ، أما لوقا فيضعُ نسبَ يسوع بعد أن أنهى يوحنّا المعمدان خدمتَه الكهنوتيّةَ، وبعد ذكرِ حياةِ الأنبياءِ من قبلِه، وهذا يمنحنُا مقارنةً شكليّةً ثنائيّةً بين النّصّينِ في هذه الحالةِ.

يجمعُ هذا المثالُ بين التّناظرِ الثّيماتي والمقارنةِ الشّكليّةِ، ففي كلا النّسبين المذكورين، يُربطُ محمّدٌ ويسوعُ بالعودةِ عبر الأنبياءِ والآباءِ، وصولاً إلى آدمَ[1]، وهذا ما يمنحُ الرّجلين الارتباطَ بدعوةِ النّبوّةِ، ويربطهما بوعودِ اللهِ لإبراهيمَ، وهما متشابهان شكليًّا لموقعِهما في النّصوصِ المعنيّةِ، فكتابُ المبتدأ الذي يتناولُ الأنبياءَ السّابقين لمحمّدٍ يأتي قبل النّسبِ الذي ذكرَه ابنُ إسحاق لمحمّد. وبالمثلِ، فإنّ النّسبَ في إنجيلِ لوقا يأتي بعد التّناخِ[2] الذي يتناولُ الأنبياءَ والزّمنَ المنتهي بيسوعَ، وكذلك بعد خدمةِ يوحنّا المعمدان[3].

هنالك مقارناتٌ أخرى على مستوى الشّكلِ بين السّيرةِ والنّصوصِ التّوراتيّةِ، فكلاهما يقدّمُ قصصاً قصيرةً تتخلّلها موادُّ أخرى، كما هو الحالُ في كثيرٍ من التّقاليدِ الشّفاهيّةِ؛ ففي التّوراةِ، تدخلُ الأنسابُ في القصصِ، وفي السّيرةِ، تسبقُ القصصَ الأسانيدُ، لذا يتمّ ترتيبُ القصصِ بعنايةٍ في رواياتٍ متماسكةٍ في كلا النّصّين.

وقد لاحظَ ي. ر. بورتر عدّةَ تشابهاتٍ أخرى، مثل تجنّبِ مشاعرِ الشّخصيّاتِ، باستعمالِ تفاصيلَ وصفيّةٍ لمجرّدِ المضي بالسّردِ، ومركزيّةِ الكلامِ، وتنويعاتِ الثّيمةِ نفسِها، وتحويلِ الأفرادِ إلى أنماطٍ شخصيّةٍ[4]. كلُّ هذه التّشابهاتِ تؤكّد قصديّةَ ابنِ إسحاق باستعمالِ الشّكلِ من النّصوصِ المقدّسةِ السّابقةِ في بناءِ عملِه.

1- لاحظ أنّ ابنَ إسحاقَ يتتبّع نسبَ محمّدٍ عبرَ إسماعيل، بينما يتتبّع لوقا نسبَ يسوعَ عبر إسحاق؛ بسببِ الاختلافاتِ الثّقافيّةِ واللّاهوتيّةِ بين الدّيانتين.

2- التّناخُ: مصطلحٌ عبري يطلَقُ على الأجزاءِ الثّلاثةِ التي تُكوّن الكتابَ المقدّسَ: (التّوراة أو أسفار موسى الخمسة، النّفيئيم أو أسفار الأنبياءِ، الكتوفيم أو الأسفار المكتوبة بروحِ القدس) للأسفارِ الـ24 التي تعدّ مصدرَ الإيمانِ والوصايا الدّينيّةِ وروايات الشّعبِ اليهودي. (المترجم)

3- كان يوحنّا المعمدان آخرَ الأنبياءِ قبل أن تبدأ خدمةُ يسوع.

4- ي. ر. بورتر. "المرويّاتُ التّاريخيّةُ الجاهليّةُ والقصصُ التّاريخي المبكّر للعهدِ القديم." دوريّةُ أدبِ الكتابِ المقدّس 87، ع. 1 (1986): 17 - 26، 21.

الدّليلُ في السّيرةِ

حتّى الآن، أثبتُّ احتماليّةَ أن يصوغَ الشّكلُ السّردي صورةَ الموضوعِ الخاصِّ بسيرةٍ ذاتيّةٍ، وأنّ هنالك أسباباً تاريخيّةً دفعَت ابنَ إسحاق للقيامِ بذلك، فضلاً عن مؤثّراتٍ حثّته على اختيارِ الشّكلِ السّردي لتمثيلِ هذه الأسبابِ.

في هذه المرحلةِ من البحثِ، يغدو من الحكمةِ فحصُ السّيرةِ نفسِها للبحثِ عن أيِّ مؤشّرٍ يثبتُ أنّ ابنَ إسحاق كان يحاولُ تشكيلَ صورةِ محمّد. للأسف، كما لاحظَ غيوم، أيضاً، "أنّ ابنَ إسحاق نادراً ما كان يتركُ تعليقاً خاصّاً به على المروياتِ التي دوّنها بصرفِ النّظرِ عن التّحفّظاتِ الفكريّةِ المتضمّنةِ فيها، لذا فحين يعبّر عن رأيه، سيكون ذلك في غايةِ الأهمّيّةِ"[1]، غير أنّ قراءةً دقيقةً تمنحنُا مثالين يُظهران، بوضوحٍ، منهجَ ابنِ إسحاق في تجميعِ الرّواياتِ داخلَ السّيرةِ. الأوّلُ، إنّ ابنَ إسحاق يعطي القارئَ لمحةً عن طريقتِه، وهو يحكي قصّةَ الإسراءِ والمعراجِ، فهو يقدّم هذه القصّةَ بالقولِ:

"كَانَ مِنَ الْحَدِيثِ فِيمَا بَلَغَنِي عَنْ مَسْرَاهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَأَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَعَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، وَالْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ (الْبَصْرِيِّ)، وَابْنِ شِهَابٍ الزُّهْرِيِّ، وَقَتَادَةَ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَأُمِّ هَانِئٍ بِنْتِ أَبِي طَالِبٍ، مَا اجْتَمَعَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، كُلٌّ يُحَدِّثُ عَنْهُ بَعْضَ مَا ذُكِرَ مِنْ أَمْرِهِ حِينَ أُسْرِيَ بِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ فِي مَسْرَاهُ[2]".

أمّا المثالُ الثّاني فمشابهٌ جدًّا للأوّلِ، ونجدُه في تقديمِ ابنِ إسحاق لمعركةِ أُحد.

"وَكَانَ مِنْ حَدِيثِ أُحُدٍ، كَمَا حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الزُّهْرِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ابْنِ حِبَّانَ وَعَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ وَالْحُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ وَغَيْرُهُمْ مِنْ عُلَمَائِنَا، كُلُّهُمْ قَدْ حَدَّثَ بَعْضَ الْحَدِيثِ عَنْ يَوْمِ أُحُدٍ، وَقَدْ اجْتَمَعَ حَدِيثُهُمْ كُلُّهُ فِيمَا سُقْتُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ عَنْ يَوْمِ أُحُدٍ[3]."

1- تشيرُ المصطلحاتُ التي يستعملُها غيوم إلى مثلِ هذه العباراتِ "يزعمون" و"اللهُ وحده يعلمُ ما هو الأفضل." يُنظر حياةُ محمّد، 19.

2- م. س.، 181.

3- م. ن.، 360.

ومن خلالِ ربطِ هذين المقطعين ببعضهما نستنتجُ حقيقةً مشتركةً هي أنّ ابنَ إسحاق يأخذُ أجزاءً من قصصٍ من مصادرَ متنوّعةٍ ويجمعها معاً في ما يعتقدُه أنّه هو التّرتيبُ الصّحيحُ، وقد منحنا هذان المثالان لمحةً صغيرةً دقيقةً عن منهجيّته، وقد كانت حياةُ النّبي حتّى تلك المرحلةِ مليئةً بالقصصِ، متناقضةً أحياناً، قصص من مصادرَ عدّة. وقد جُمعت في مجموعاتٍ من "المغازي" و"أدبِ الحديثِ"، لكنّها لم تكن قد جُمعت معاً لتشكّل سرداً متماسكاً. وقد أخذَ ابنُ إسحاق هذه القصصَ العديدةَ، مثلما فعلَ في المثالين الآنفين، وجمعها معاً في سردٍ متماسكٍ ابتدعَه.

وهاتان القصّتان مثالان لما عليه السّيرةُ على نطاقٍ أوسعَ، علاوةً على ذلك، تكشفُ لنا كيف كان ابنُ إسحاق واعياً بابتداعِ سردٍ غيرِ موجودٍ في المصادرِ المتاحةِ لديه، وكيف كانت المرويّاتُ تُبتدع عادةً، وقد خلقَ رؤيةً للتّاريخِ الإسلامي باستعمالِ مصادرَ عربيّةٍ (إسلاميّةٍ مبكّرةٍ وما قبل إسلاميّةٍ) ويهوديّةٍ ومسيحيّةٍ وغيرها، وقد اتّبع نماذجَ متاحةً أمامه من التي كان قرّاؤه على معرفةٍ بها، فقد استعملَ أشكالاً وأساليبَ كان النّاسُ قد اعتادوا في زمانه الإقرارَ بأنّها موثوقةٌ، علاوةً على ذلك، عزّز ابنُ إسحاق مصادرَه العربيّةَ الإسلاميّةَ المبكّرةَ وما قبلها بمصادرَ غيرِ إسلاميّةٍ، وهذا المزجُ بين النّصوصِ والمرويّاتِ يحقّق ثلاثَ مهمات، وهي إنّها تسمحُ له بملءِ المساحاتِ التي لم تغطّ بمعلوماتٍ كافيةٍ في النّصوصِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ وما قبلها، وتضفي شرعيّةً على محمّدٍ بطريقةٍ تجعلُ القرّاءَ من ذوي الخلفيّاتِ المختلفةِ يتعرّفون عليها ويقرّون بها بطريقةٍ لا يمكنُ أن يتيحُها مصدرٌ واحدٌ، وأخيراً، تمنحُ الماضي استمراريّةً، كما هو الحالُ مع المرويّاتِ المختلقة[1].

كما ذُكرَ من قبل، أسّس كتابُ المبتدأ دورَ النّبي وصورتَه، لتكونَ مطابقةً لمحمّدٍ، وعلى الرّغم من أنّ القرآنَ ذكرَ، مراراً، عدّةَ أنبياءَ، لكنّه لم يزوّدنا بسردٍ متكاملٍ عنهم، ولكي تقدّم مثل هكذا رواياتٍ تفصيليّةً، اعتمدَ ابنُ إسحاق

1- م. ن.، 6.

على مرويّاتٍ أخرى، وهذا ما قاده إلى الإسرائيليّات، حيث كان مرتاحاً تماماً لاستعمالِها مصدراً لمعلوماتِه بخصوصِ الأنبياءِ السّابقين، فضلاً عن ذلك، كثيرٌ من التّفاصيلِ الخاصّةِ بولادةِ محمّدٍ وطفولتِه هي أمثلةٌ على توبويٍ ديني، كما تبيّن لنا في القسم السّابقِ، ويكشفُ لنا هذا التوبوي كيف استعملَ ابنُ إسحاق مصادرَ أخرى ليضخَّ تفاصيلَ حتّى في بداياتِ حياةِ محمّد.

يثيرُ استعمالُ ابنِ إسحاق للإسرائيليّاتِ والتوبوي الدّينيِ الانتباهَ إلى المهمّةِ الثّانيةِ، وهي أنّ الاعتمادَ على مصادرَ أخرى يُضفي شرعيّةً على النّبي، تجعلُ قرّاءً متنوّعين يعترفون به على هذا النحو، فلو أنّ ابنَ إسحاق اعتمدَ على الأدبِ العربي فقط، في مصادرِه، فلن يتمكّن من تلبيةِ الحاجةِ إلى اختلاقِ حياةِ محمّدٍ على منوالِ الأنبياء، كما لاحظَ ذلك روبين، كذلك، لو أنّ ابنَ إسحاق استعملَ مصادرَ وثيماتٍ وأساليبَ غيرَ إسلاميّةٍ فقط، فلن يعدّ المسلمون عملَه جديراً بالثّقة، وعلى الرّغم من ذلك تلقّى انتقاداتٍ حادّةً من المسلمين لاستعمالِه الإسرائيليّاتِ، وكثيرٌ من الموادِّ التي استمدّها من المصادرِ اللّاإسلاميّةِ قد حُذفت في تهذيبِ ابنِ هشام للسّيرةِ. مع ذلك، فإنّه باستعمالِ مزيجٍ من المصادرِ اليهوديّةِ والمسيحيّةِ والإسلاميّةِ والعربيّةِ، كان ابنُ إسحاق قادراً على ابتداعِ نصٍّ يحظى بمصداقيّةٍ أكبرَ لدى أناسٍ من خلفيّاتٍ مختلفة.

وأخيراً، فإنّ استعمالَ أشكالٍ وثيماتٍ وموادَّ سبقَ أن استعملَت في تراثاتٍ متعدّدةٍ سمحَ لابنِ إسحاق بمنحِ الماضي استمراريّةً، ومن خلالِ تطعيمِ نصّه بموادَّ راسخةٍ من قبل، كان ابنُ إسحاق قادراً على أن يقدّم صورةً لمحمّدٍ مبنيّةً على تواريخَ يهوديّةٍ ومسيحيّةٍ ووثنيّةٍ، تُظهره على أنّه خاتمُ الأنبياءِ وفاتحُ عصرٍ جديدٍ، عصرِ الهيمنةِ الإسلاميّةِ، وهي تؤسّس لمكانةِ محمّدٍ في العالمِ، ولتقبّلِ الشّعوبِ الأخرى للعقيدةِ الإسلاميّةِ.

الفصلُ الخامسُ: المضامينُ

إن كان استنتاجي أنّ ابنَ إسحاقَ اختارَ الشّكلَ السّردي للتّحكّم بصورةِ محمّدٍ صحيحاً، فستبرزُ دلالةٌ مهمّةٌ بالنّسبةِ للاستعمالِ التّاريخي للسّيرةِ والحديثِ، وإن كان ثمّة تداخلٌ في الكيفيّةِ التي استعمِلا فيها، إلّا أنّه أصبحَ واضحاً أنّ الحديثَ يُستعمل في سياقاتٍ تتطلّبُ مقاربةً أكثرَ مرونةً، أمّا السّيرةُ فتُستعمل في سياقاتٍ تتطلّب تحكّماً شاملاً لصورةِ النّبي، وقد لاحظَت آن ماري شميل أنّ الحديثَ والسّيرةَ منحا محمّداً صورةً كارزميّةً أكثر ممّا يفعلُه مجرّد سردِ الأحداثِ السّيريّةِ؛ فجزءٌ من وظيفةِ الحديثِ والسّيرةِ هو صياغةُ صورةِ محمّدٍ الإنسان، ممّا يعني أنّ كلا هذين النّوعين يمنحُ محمّداً شخصيّةً من خلالِ القصصِ التي يرويانِها، وهكذا، أُخذا يُستعملان في الأعيادِ التي يُحتفل بها بحياةِ النّبي، كالموالدِ.

في كتابِها "ومحمّدٌ رسولُه: تبجيلُ النّبي في العقيدةِ الإسلاميّةِ"، تَستكشفُ شميل تطوّرَ ممارسةِ احتفالاتِ الموالدِ في ثقافاتٍ وعصورٍ مختلفةٍ، واحدةٌ من الأمورِ التي لاحظَتها أنّ روايةَ المعجزاتِ المحيطةِ بولادةِ محمّدٍ، غالباً، ما كانت جزءاً متكاملاً في الاحتفالاتِ، وهذه القصصُ تأتي من الحديثِ والسّيرةِ. وفي هذا المغزى، يمنحُ الحديثُ حياةَ المسلمين طابعاً شخصيًّا مثلما تفعلُه السّيرةُ، ومن ثمّ، فإنّ المظهرَ الكارزمي للسّيرةِ ليس، على الأرجحِ، هو السّببَ الوحيدَ في بيانِ لماذا اختارَ ابنُ إسحاق الشّكلَ السّردي.

أحدُ الميادين التي يبدأ فيها استعمالُ الحديثِ منفصلاً عن السّيرةِ هو القضاءُ الشّرعي، فبحلولِ القرنِ التّاسعِ الميلادي، بدأت الشّريعةُ الإسلاميّةُ بالاستنادِ إلى أربعةِ أشياءَ رئيسة: القرآن، السّنّة النّبويّة، القياس، إجماع العلماءِ. والسّنّةُ النّبويّةُ الموظّفةُ في الأحكامِ الشّرعيّةِ تأتي، عموماً، من

الحديثِ أكثر من السّيرةِ، وقد اشتغلَت كثيرٌ من الدّراساتِ على استعمالِ الحديثِ والفقهِ، بشكلٍ عامٍّ، وحول موضوعاتٍ محدّدة[1]. وفي حين أنّه ليس مهمًا استعراضُ هذه الدّراساتِ، هنا، غيرَ أنّ ثمّة ملاحظتين تستوجبان الذّكرَ: الأولى، هي أنّ استعمالَ الحديثِ في الأحكام الفقهيّةِ بدأ مبكّراً في التّاريخِ الإسلامي. والثّانيةُ، أنّ الحديثَ المستعملَ للسّيطرةِ على حكم ما، غالباً، ما يتمّ اختيارُه من بين أحاديثَ متعدّدةٍ تزدحمُ حول الموضوعِ، ويكشفُ، عادةً، عن الشّخصِ الذي يصدرُ الحكمَ أكثر ممّا يتعلّق بما يقوله الحديثُ، فعليًا، عن الموضوعِ، وعلى الرّغم من تعدّدِ حالاتِ استعمالِ الحديث لأغراضٍ فقهيّةٍ، إلّا أنّ ثمّةَ مثالين كافيين لإظهارِ كيفيّةِ استعمالِ الأحكامِ الشّرعيّةِ للحديثِ، ينبغي ذكرُهما.

يقدّم ج. ه. أ جوينبول مثالاً مثيراً للاهتمامِ حول كيفيّةِ توظيفِ الحديثِ، في أيامِنا المعاصرةِ، في دعمِ المواقفِ المعارضةِ في استعمالِ وسائلِ منعِ الحملِ[2]. ويقدّم موقفَ الشّرباصي[3]، وهو أحد الذين يشجّعون على استخدامِها، والذي يعتمدُ على الحديثِ الذي يقولُ، "المؤمنُ القوي خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمنِ الضّعيفِ[4]." وقد أُخذ هذا الحديثُ ليعني أنّ النّاسَ الأصحّاءَ مفضّلون أكثر من النّاسِ الذين يعانون من الأمراضِ بسببِ الاكتظاظ السّكاني الذي يعودُ إلى افتقارِهم لاستخدامِ موانعِ الحملِ. أمّا سياقُ الحديثِ فلم يُذكر ولم يؤخذ بنظرِ الاعتبارِ. لذلك، من الممكنِ استعمالُه لدعمِ موقفِ الشّرباصي. غير أنّ معظمَ العلماءِ المحافظين يشيرون إلى الحديثِ الذي يقول، "انجب أطفالاً

1- انظر هربرت بيرغ. تطوّرُ التّفسيرِ في الإسلام المبكّر. رشموند، سوري: مطبوعاتُ كرزون، 2000؛ دونر، فريد م. سرديّاتُ الأصولِ الإسلاميّةُ: بداياتُ الكتّابة التّاريخيّة. برنستون: منشورات دارون، 1998؛ نصر، سيد حسين. "السُّنّةُ والحديثُ." في: الأسسُ الرّوحيّةُ للإسلام، سيد حسين نصر، 97 - 110. نيويورك: شركةُ الطّرقِ المتقاطعةِ للنّشر، 1987؛ نوث، ألبرخت. التّراثُ التّاريخي العربي المبكّر: تحليلٌ نقدي مصدري. برنستون: مطبعةُ دارون، 1994.

2- ج. ه. أ. جوينبول. "الحديثُ في جدلِ موانعِ الحملِ." في: دراساتٌ في أصولِ الحديثِ الإسلامي واستعمالاته، تحرير ج. ه. أ. جوينبول. بروكفيلد، فيرمونت: فاريورم، 1996: 375.

3- وهو شيخُ الأزهرِ أحمد الشّرباصي (1980)، عمل مدرّساً في وزارةِ المعارفِ، ثمّ أميناً للجنةِ الفتوى بالأزهرِ، له أكثر من 20 كتاباً. المترجم.

دراساتٌ في أصولِ الحديثِ الإسلامي واستعمالاته، 375.

أكثر؛ فرزقُهم على اللهِ[1].» وفي حين أنّ سياقَ هذه السّنّةِ النّبويّةِ لا يُذكر، أيضاً، غيرَ أنّه، على الأقلّ، يحملُ وضوحاً أكثر حول هذا الموضوعِ، علاوةً على ذلك، يعطي هذا مؤشّراً على أنّ المنطقَ الأوّلَ يأخذ الحديثَ بعيداً عن السّياقِ لكي يطبّق بطريقةٍ تظهرُ أنّها لم تكن مقصودةً.

يقدّم خالد أبو الفضلِ مثالاً آخرَ عن إخراجِ الحديثِ من سياقِه الأصلي وتوظيفِه في حكم شرعي، يتعلّق بسؤالِ شخصٍ في ما إذا كان يجوزُ للمرأةِ أن ترتدي مشدًّا، في هذه الحالة، من المعتقدِ أنّه يجوزُ لها أن تفعلَ ما هو مفيدٌ لصحّتِها، مع ذلك، فهو محظورٌ لأسبابٍ أخرى، مثلما يحظرُ الخداعُ في الإسلام. واحدٌ من الأحاديثِ الأكثرِ شهرةً في هذا الصّددِ هو حين قالَ النّبي، "من غشّنا فليس منّا[2].» وهو حديثٌ من المفترضِ أنّه كان موجّهاً لشخصٍ يغشّ في الموادِ الغذائيّةِ[3]. لكن هذا لم يمنعْ من نقلِ هذا المبدأ إلى ما يتعلّق بملابسِ النّساءِ، وسببُ ذلك، تحديداً، هو مرونةُ الحديثِ وسهولةُ حملِه بعيداً عن سياقِه، ليبرّر به شخصٌ ادّعاءَه.

السّيرةُ، من جهةٍ أخرى، نادراً ما عدّت أساساً للتّشريعِ الإسلامي، بل شكّلت أساساً لكلّ مرويّاتِ حياةِ النّبي، سواء بشكلٍ مباشرٍ أو غيرِ مباشرٍ. فمؤرّخون مثل ابن كثيرٍ والطّبري استعملوا السّيرةَ أنموذجاً لكتابةِ سيرِهم الخاصّةِ عن النّبي[4]، وهذه الحقيقةُ هي التي سمحَت للعلماءِ بتجميعِ الجزءِ الخاصِّ بالسّيرةِ المتاح.

هذّب ابنُ هشام كثيراً في السّيرةِ، لكنّ الأجزاءَ الخاصّةَ بكتاباتِ ابنِ كثيرٍ والطّبري المستمدّةِ من ابنِ إسحاق تغطّي معظمَ الموادِّ المفقودة، أمّا كتّابُ السّيرةِ الآخرون فيستندون، في تواريخِهم، إلى هذين المؤرّخين، وهكذا أصبحَ ابنُ إسحاق مسؤولاً عن صورةِ النّبي المحفوظةِ عبر التّاريخِ الإسلامي.

1- م. ن.، 376. لم أعثر على مثلِ هكذا حديثٍ ولا قريب منه. ربّما كانت تشير الباحثةُ إلى سورةِ الإسراءِ: 31 "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ". (المترجم)

2- خالد أبو الفضل. الحديثُ باسمِ اللهِ في الفقهِ والسّلطةِ وعالمِ المرأةِ في الإسلامِ. أوكسفورد: منشوراتُ عالم واحد، 2001، 178.

3- م. ن.، 178.

4- حياةُ محمّدٍ، 17.

يعودُ السّببُ الأكثرُ تسويغاً لأفضليّةِ الحديثِ على السّيرةِ في الأحكامِ الشّرعيّةِ إلى أنّ السّيرةَ تعدّ مصدراً غيرَ موثوقٍ به للمعلوماتِ التّاريخيّةِ. وفكرةُ عدمِ موثوقيّتِها هي ما قادَ إلى حذفِ موادّ محدّدةٍ من السّيرةِ في تهذيبِ ابنِ هشامٍ بعد أقلّ من قرنٍ لاحقاً. من جهةٍ أخرى، هنالك مصنّفاتٌ للحديثِ، يعدّها المسلمون "صحيحةً"، أشهرُها "صحيحُ مسلم" و"صحيحُ البُخاري[1]". ولكونِها موثوقًا بها من قبل المسلمين لذا من الممكنِ اعتمادُها في الأحكامِ الشّرعيّةِ، وفي حين أنّ هذين العاملين قد أثّرا، بالتّأكيدِ، في اعتمادِ الحديثِ في الأحكامِ الشّرعيّةِ وإقصاءِ السّيرةِ، إلّا أنّ حقيقةَ أنّ شكلَ السّيرةِ الذي اختارَه ابنُ إسحاق لا يمتلكُ مرونةَ الحديثِ ربمّا أثّر، أيضاً، في هذا الموقف.

أخيراً، تؤثّر هذه الفرضيّةُ، حتماً، في القيمةِ التّاريخيّةِ للنّصِّ، أيضاً؛ فقد كانت وما زالت تاريخيّةُ السّيرةِ محلّ نقاشٍ حادٍّ، والسّيرةُ لا تتكوّن من قصّةٍ واحدةٍ تستندُ إلى حقائقَ يمكنُ إثباتُها عن طريقِ الوثائقِ مثل شهاداتِ الولادةِ أو التّعداد السّكاني، وقد رفضَ باحثون أمثال باتريشيا كرون وميخائيل كوك السّيرةَ، تماماً، بوصفِها مصدراً للمعلوماتِ التّاريخيّةِ لهذا السّببِ[2]. في حين حاولَ آخرون، مثل و. مونتغمري واط، أن يدمجوا الحقائقَ التّاريخيّةَ من خلالِ إقصاءِ الأجزاءِ غيرِ الموثوقة[3].

فإن كانت فرضيّةُ أنّ ابنَ إسحاق كان قد ابتدعَ صورةَ النّبي، بتعمّدٍ، مقبولةً، فإنّها تعزّز رأي كرون المتشائم، وإن لم يكن دليلاً غيرَ مثيرٍ للجدلِ، "يمكنُ للمرءِ أن يأخذَ بالسّيرةِ أو يتركها، لكنّه لا يمكنُ أن يعتمدَ عليها[4]." وهذا الرّأي

1- جوناثان براون. تقديسُ البخاري ومسلم: تشكيلُ صحاح الحديثِ السّني ووظيفتُها. ليدن: بريل، 2007، 4.

2- انظر ميخائيل كوك. محمّد. نيويورك: منشوراتُ جامعةِ أوكسفورد، 1983؛ كرون، باتريشيا. تجارةُ مكّةَ وبزوغُ الإسلام. برنستون: منشوراتُ جامعةِ برنستون، 1987؛ و. مونتغمري وات، "الموادُ التي استعملها ابن إسحاق." في: مؤرّخو الشّرقِ الأوسطِ، برنارد لويس وب. م. هولت: لندن: مطبعةُ جامعةِ أوكسفورد، 1962: 23 - 34.

3- انظر و. مونتغمري وات. محمّدٌ: النّبي ورجلُ الدّولة. لندن: مطبعةُ جامعة أوكسفورد، 1969.

4- ابنُ الرّاوندي. "أصولُ الإسلام: نظرةٌ نقديّةٌ في المصادرِ". في: قضيّةُ محمّدٍ التّاريخي، تحرير ابن ورّاق: نيويورك: كتاب بروميثيوس، 2000، 92.

يجعلُ من الموقفِ الذي يرى أنّه يمكنُ الاعتمادُ على السّيرةِ مصدراً تاريخيًّا أكثر ضعفاً، لأنّه يلمّح إلى أنّ ابنَ إسحاق ربمّا كان أكثرَ اهتماماً بالصّورةِ التي ابتدَعها منه بتدوينِ معلوماتٍ دقيقةٍ، مع ذلك، هذا لا يعني أنّ على المرءِ أن يهملَ النّصَّ، بل بالأحرى، يعني أنّ على كتّابِ سيرةِ محمّدٍ أن يأخذوا دوافعَ ابنِ إسحاق بنظرِ الاعتبارِ في تناولِهم السّيرةَ.

الفصلُ السّادسُ: استنتاجاتٌ

على امتدادِ هذه الدّراسةِ، كثيراً ما كرّرتُ وجادلتُ بأنّ سيرةَ ابنِ إسحاق كانت محاولةً للسّيطرةِ على صورةِ محمّدٍ، وبالتّالي التّحكّم بالجدلِ حول الكيفيّةِ التي يجبُ على الإسلام أن يكونها، وقدّمت دليلاً يثبت أنّ القصصَ التّاريخي يشكّل صورةَ سيرةِ حياةٍ ما، وأنّه ربّما كان لدى ابنِ إسحاق أسبابٌ تاريخيّةٌ للرّغبةِ في السّيطرةِ على الصّورةِ، وتقديم الدّعم من السّيرةِ نفسِها ومن توظيفِه للسّيرةِ والحديثِ عبر التّاريخِ. لكنّي لم أتناولْ مسألةَ لماذا سيكونُ للتّحكّم بصورةِ النّبي دورٌ فعّالٌ في انتشارِ نسخةٍ محدّدةٍ من الإسلام.

ثمّة سببان رئيسان يجعلان من التّحكّمِ بصورةِ محمّدٍ مركزيًّا جدًّا للسّيطرةِ على الجدلِ بشأنِ الإسلام:

الأوّلُ: إنّ المسلمين يعدّون محمّداً أفضلَ البشرِ، وهم يؤمنون بأنّ كلَّ الأنبياءِ يستحقّون التّقديرَ، لكن اليهودَ والمسيحَ قد أفسدوا صورةَ هؤلاءِ الأنبياءِ ورسالتَهم، في حين ظلّت صورةُ محمّدٍ ورسالتُه غيرَ مشوّهة[1]. الأمرُ الذي يجعلُ من محمّدٍ أنموذجاً يقتدي به المسلمون. وعلى الرّغم من أنّ محمّداً كثيراً ما صرّح بأنّه مجرّد رجلٍ، إلّا أنّ كثيراً من المسلمين ينظرون إليه ليس بوصفِه مجرّد متلقٍّ للوحي القرآني، بل مثالٌ يُتّبعُ في كلِّ الأمورِ، وأوّلُ مصدرٍ للتّشريعِ الإسلامي حين يصمتُ القرآنُ حول موضوعٍ ما. وفي هذا المغزى، فإنّ التّحكّمَ بصورةِ محمّدٍ هي تحكّمٌ بالفقه والحياةِ الإسلاميّةِ.

الثّاني: إنّ صورةَ النّبي مهمّةٌ للغايةِ؛ لأنّها تؤثّر في تفسيرِ القرآن[2]. والقرآنُ غيرُ مرتّبٍ بحسبِ التّسلسلِ التّاريخي. بل مرتّبٌ، باستثناء السّورةِ الأولى، من السّورِ الأطولِ إلى الأقصرِ. ولا يعطي القرآنُ سببَ النّزولِ الذي يمكنُ أن يكشفَ

1- انظر القرآن: سورة البقرة، 2 – 3.
2- الإسلامُ المبكّر، 17.

عن طبيعةِ الآياتِ. وهكذا، غالباً ما يتطلّع العلماءُ المسلمون وغيرُ المسلمين إلى السّيرةِ النّبويّةِ لتفسيرِ سورةٍ ما. وهذا يعني، أنّه عن طريقِ التّحكّمِ بحياةِ النّبي، يمكنُ للمرءِ أن يتحكّمَ، جزئيًّا، بتفسيرِ القرآنِ.

على الرّغم من أنّ حجّتي أنّ ابنَ إسحاق سعى إلى التّحكّم بصورةِ محمّد، ومن ثمّ إلى التّحكّم بالجدلِ الدّائرِ حول ما الذي ينبغي أن يكونَ عليه الإسلامُ، إلّا أنني لم أحاول أن ألمّحَ إلى أنّ ابنَ إسحاق ابتدعَ الصّورةَ من دونِ أساسٍ تاريخي؛ فهذا السّؤالُ المعرفي (الأبستمولوجي) أثارَه نورمان من أنّه سواء فيما إذا كان المؤرّخُ يدوّنُ السّردَ أم يصوغُه، فإنّه، أيضاً، سؤالٌ يمسّ تاريخيّةَ السّيرةِ، فمن المحتملِ أنّ ابنَ إسحاق رغبَ بالتّحكّم بصورةِ محمّدٍ لأجلِ الحفاظِ على الحقائقِ التّاريخيّةِ الخاصّةِ بحياةِ النبي، ومن المحتملِ أنّه اختلقَ التّسلسلَ التّاريخي من أجلِ إشاعةِ فكرتِه عن محمّدٍ أو عن العبّاسيين. يبقى هذا السّؤالُ للباحثين، فهو ليس السّؤالَ الذي حاولتُ الإجابةَ عنه، هنا. مع ذلك، أجادلُ بأنّ ابنَ إسحاق عمدَ إلى السّيرةِ ليشكّلَ ويتحكّمَ بصورةِ محمّدٍ بالاستنادِ إلى وظيفةِ القصصِ التّاريخي، وإلى السّياقِ التّاريخي الذي عاشَ فيه ابنُ إسحاق، وإلى الدّليلِ الموجودِ في السّيرةِ نفسِها، وإلى أهمّيّةِ التّحكّمِ بصورةِ محمّدٍ.

المصادرُ

- ابن إسحاق. حياة محمّد. ترجمة أ. غوليوم. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1967.

- ابن الرّاوندي. "أصولُ الإسلام: نظرة نقديّة في المصادرِ. في: قضيّة محمّد التّاريخي، تحرير ابن ورّاق: نيويورك: كتّاب برومثيوس، 2000: 89 - 126.

- براون، جوناثان. تقديسُ البُخاري ومُسلم: تشكيلُ صحاحِ الحديثِ السّنّي ووظيفتها. ليدن: بريل، 2007.

- بورتر، ي. ر. "المرويّات التّاريخيّة الجاهليّة والقصص التّاريخي المبكّر للعهد القديم." دورية أدب الكتاب المقدّس 87، ع. 1 (1986): 17 - 26.

- بيرغ، هربرت. تطوّر التّفسيرِ في الإسلامِ المبكّرِ. رشموند، سوري: مطبوعات كرزون، 2000.

- بيركلي، جوناثان ب. تشكيلُ الدّينِ الإسلامي والمجتمعِ في الشّرقِ الأدنى، 600 - 1800. كامبردج: منشورات جامعة كامبردج، 2003.

- بيمونت، دانيال. "الولعُ بالتنافسِ: الخطابُ السّردي في المرويّاتِ الإسلاميّةِ المبكّرةِ." دراساتٌ إسلاميّةٌ Studia Islamica، ع. 83 (1996): 5 - 31.

- بيترز، ف. ي. "مسألة محمّد التّاريخي." في: قضيّة محمّد التّاريخي، تحرير ابن الوراق. نيويورك: كتب برومثيوس، 2000: 444 - 464.

- جونز، ج. م. ب. ابن إسحاق. مج. 4، في: دائرة المعارف الإسلاميّة، تحرير ش. بيلا، ي. شاخت، ف. ل. م. ب. لويس. لندن: لوزاك وشركاؤه، 1971: 810 - 811.

- جوينبول، ج. ه. أ. "الحديث في جدل موانعِ الحملِ." في: دراسات في أصول الحديثِ الإسلامي واستعمالاته، تحرير ج. ه. أ. جوينبول. بروكفيلد، فيرمونت: فاريورم، 1996: 373 - 379.

- حتي، فيليب ك. "مراجعة لحياةِ محمّد: ترجمة أ. غوليوم لسيرةِ رسول الله لابن إسحاقَ." المجلّة اليهوديّة الفصليّة 47، ع. 1 (1956): 86-85.

- دروري، رينا. "التّشكيلُ العبّاسي للجاهليّةِ: صناعةُ السّلطةِ الثّقافيّةِ." دراسات إسلامية 83 (1996): 33 - 46.

- دونر، فريد م. سرديّاتُ الأصولِ الإسلاميّةِ: بداياتُ الكتابةِ التّاريخيّةِ. برنستون: منشورات دارون، 1998.

- راينولدز، فرانك ي. ودونالد كابس. دراسات النّهج السّيري في التّاريخ وعلم نفس الأديان. شركة هاغيو وماوتون، 1976.

- روبن، يوري. عين النّاظر: حياة محمّد في عيون المسلمين الأوائل. برنستون، ن ج: مطبوعات دارون، 1995.
- زمان، محمد قاسم، الدّين والسّياسة تحت الحكم العبّاسي المبكّر: بزوغ النّخبة السّنيّة الأولى. نيويورك: بريل، 1997.
- ___. العلماء في الإسلام المعاصر: حماة التّغيير. برنستون: مطبعة جامعة برنسيتون، 2002.
- سافيل، أنطوني. "نظريّة السّرد: قديماً وحديثاً". أوراق فلسفيّة، 1989: 27 - 51.
- ستيورات، ديفن ي. "الشّيعة الأوائل." في: موسوعة الإسلام والعالم الإسلامي، موسوعة الإسلام والعالم الحديث، تحرير ريتشارد س. مارتن. نيويورك: ثومسون جيل، 2004: 444 - 464.
- سيبيك، ل. ب. "فهمُ نظريّة السّردِ." التاريخ والنظرية 25، ع. 4 (1986): 58 - 81.
- سيرجنت، ر. ب. "ترجمة الأستاذ غوليوم للسّيرة". دورية مدرسة الدّراسات الشّرقيّة والإفريقيّة، جامعة لندن 21، ع. 1/3 (1958): 1 - 14.
- شميل، أنماري. ومحمّد رسوله. جابيل هل: مطبعة جامعة جنوب كارولينا، 1985.
- غانم، محمّد عبده. "الشّعر اليمني من عصر ما قبل الإسلام إلى بدايات العصرِ الحديثِ." في: اليمن 3000 سنة من الفنِّ والحضارةِ، تحرير ورنر داوم. انسبروك: بينغوين: 162-158.
- غريفيث، سيدني ه. "نزاعاتُ المسلمين في النّصوصِ المسيحيّةِ السّريانيّةِ." في: الجدل الدّيني في العصورِ الوسطى Religionsgesprache im Mittelalter، تحرير برنارد لويس وفريدريش نيهونر، 274-251. فيسبادن: اوتو هاروفتز، 1992.
- ___. "الإنجيلُ بالعربيّةِ: بحثٌ في ظهورِه في القرنِ العبّاسي الأوّلِ." الشّرق المسيحي Oriens Christianus، 1985: 126-167.
- ___. "الإنجيلُ والقرآنُ وتمثيلُ يسوع في تاريخِ اليعقوبي." في: الكتاب المقدّس والقرآن: دراسات تناصيّة، تحرير ي. س. ريفس، 160-133. أطلنطا: جمعيّة أدبِ الكتابِ المقدّس، 2003.
- غلاسي، سايرل. الموسوعةُ المختصرةُ للإسلامِ. سان فرانسيسكو: منشورات هاربر وراو، 1989.
- فاجليري، ل. فيشيا. علي. مج. 1، في: دائرة المعارف الإسلامية، تحرير ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت. ليدن: إ. ي. بريل، 1960: 444 - 464.
- فخري، مجيد، ترجمة. تفسيرُ معاني القرآنِ في ترجمته الإنجليزيّة: إصدار ثنائي اللّغة. ميدان واشنطن، نيويورك: مطبوعات جامعة نيويورك، 2004.

- الفضل، خالد أبو. الحديثُ باسم اللهِ في الفقهِ والسّلطةِ وعالمِ المرأةِ في الإسلام. أوكسفورد: منشوراتُ عالم واحد، 2001.
- فيدا، ج. ليفي ديلا. الخوارج، مج. 4، في: دائرة المعارف الإسلامية، طبعة جديدة، تحرير إ. فان دونزل، ب. لويس وش. بيلا. ليدن: إ. ي. بريل، 1978: 1074 - 1077.
- فيزر، رضوي س.، "إعادةُ نظرٍ في ابنِ إسحاقَ والواقِدي: دراسةُ حالةٍ لمحمّدٍ واليهود في الأدبِ السّيري." أطروحةُ دكتوراه، جامعة مكغيل، 1995.
- كامبيل، ساندرا س. "الفتنةُ" في موسوعة المسلمين والعالم الإسلامي، تحرير ريتشارد س. مارتن. نيويورك: ثومسون جيل، 2004: 259 - 261.
- كرون، باتريشيا. تجارةُ مكّةَ وبزوغُ الإسلام. برنستون: منشورات جامعة برنستون، 1987.
- كوك، ميخائيل. محمّد. نيويورك: منشورات جامعة أوكسفورد، 1983.
- المجلسي، العلّامة محمّد باقر. حياة محمّد ودينه. تحرير جيمس ل. ميريك. سان أنطونيو: صندوق الزّهراء، 1982.
- محمد بن اسماعيل البُخاري. صحيحُ البخاري: ترجمة معاني صحيح البخاري: عربي-انجليزي. ترجمة محمد محسن خان. الرياض-السعودية: نشر وتوزيع دار السلام، 1997.
- مسلم، إمام. صحيح مسلم. ترجمة عبدالله حميد صديقي. مجلّدات 4-1. نيودلهي: كتاب بافان، 2004.
- مكاوليف، جين د. "التّنبؤ والبشارة بمحمّد." في: الكتاب المقدّس والقرآن: دراسات تناصّية، تحرير ي. س. رييفز. أطلنطا: جمعية أدب الكتاب المقدّس، 2003: 107 - 132.
- نصر، سيد حسين. "السّنة والحديث." في: الأسس الرّوحية للإسلام، سيد حسين نصر، 110-97. نيويورك: شركة الطرق المتقاطعة للنشر، 1987.
- نورمان، اندريو ب. "إروها كما كانت: القصص التّاريخي بمصطلحاته الخاصّة." التّاريخ والنّظريّة 30، ع. 2 (1990): 119 - 135.
- نيوباي، جوردن دارنيل. صناعة النّبي الأخير: إعادة بناء السّيرة الأولى لحياة محمّد. كولومبيا: مطبعة جامعة جنوب كارولينا، 1989.
- هايزبيرغر، جين ماري، تحرير. الكتاب المقدّس الكاثوليكي: دراسة شخصية. نيويورك: مطبوعات جامعة أوكسفورد، 1995.
- هدجسون، مارشال ج. س. مغامرة وعي الإسلام والتّاريخ في تاريخ العالم: عصر الإسلام الكلاسيكي. مج. 1. شيكاغو: مطبوعات جامعة شيكاغو، 1974.
- ـــــ. "كيف أصبح الشّيعة الأوائل طائفيين؟" مجلّة الجمعيّة الشّرقيّة الأميركيّة 75، ع. 1 (1995): 13-1.

- هوبوود، ديريك. "مقاربة في التّاريخ الإسلامي." نشرة الجمعيّة البريطانيّة لدراسات الشّرق الأوسط 7، ع. 1 (1980): 32-24.
- هيجينز، آني. "الخوارج." موسوعة الإسلام والعالم الإسلامي، تحرير ريتشارد س. مارتن، 390. نيويورك: ثومسون غيل، 2004.
- وانسبرو، جون. الوسط الطّائفي. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1978.
- وات، و. مونتغمري. الإسلام المبكر: دراسات مختارة. ايدنبيرغ: مطبعة جامعة ايدنبرغ، 1990.
- ـــــ. أبو بكر. مج. 1، في: دائرة المعارف الإسلامية، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت. ليدن: إ. ي. بريل، 1960: 109 - 112.
- ـــــ. عائشة. مج. 1، في: دائرة المعارف الإسلامية، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت. ليدن: إ. ي. بريل، 1960: 308-307.
- ـــــ. الانصار. مج. 1، في: دائرة المعارف الإسلامية، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت، 514. ليدن: إ. ي. بريل، 1960.
- ـــــ. محمد: النّبي ورجل الدّولة. لندن: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1969.
- ـــــ. "المواد التي استعملها ابن إسحاق." في: مؤرّخو الشّرق الأوسط، برنارد لويس وب. م. هولت: لندن: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1962: 34-23.
- ويغنر، مارك. "الخلافة." في: موسوعة الإسلام والعالم الإسلامي، تحرير ريتشارد س. مارتن. نيويورك: ثومسون جيل، 2004: 656-651.
- ويلش، أ. ت. محمّد. مج. 7، في: دائرة المعارف الإسلاميّة، تحرير، ه. أ. ر. جب، ي. ه. كرامرز، إ. ليفي-بروفينكال وي. شاخت، 514. ليدن: إ. ي. بريل، 1993: 360 - 376.

هل يحتفظُ الأنبياءُ بصورِهم الواقعيّةِ كأشخاصٍ قبل نشرِ ديانتِهم أم يتحوّلون إلى قدّيسين، تتشكّل لهم صورٌ كارزميّةٌ، مليئةٌ بالمعجزاتِ والكراماتِ، وتُحاك حولها الأساطيرُ والخرافاتُ، فيختلطُ واقعُها بالخيالِ، وتصبحُ شخصيّاتٍ متخيّلةً أكثر من كونِها واقعيّةً؟

يميلُ مخيالُ الشّعوبِ إلى النّظرِ إلى شخصيّاتِها المؤثّرةِ في تاريخِها على إنّها شخصيّاتٌ استثنائيّةٌ فريدةٌ، فتمنحَها مكانةً رفيعةً، ترتقي بها، أحياناً، إلى التّقديسِ، بل تصلُ حتّى في تقديسِها إلى أقصى ما يمكن فتؤلّهها، أي تجعل منها آلهةً. والأنبياءُ من أبرزِ هذه الشّخصيّاتِ، كثيراً ما تُطلى صورُهم بصبغةٍ لاهوتيّةٍ وكهنوتيّةٍ، فثمّة نسقٌ ديني يعمل على ذلك، نسقٌ يمتلك آليّاتٍ تخييليّةٍ وأسطرةٍ تعيد تشكيلَ صورةِ النّبي الواقعيّةِ، لتُظهرها بمظهرٍ تبجيلي وتمجيدي مقدّسٍ، فتتحوّل صورتُه من إطارِها التّاريخي إلى إطارٍ ميتافيزيقي أو، بالأحرى، كوسمولوجي عابر للتّاريخ.

أمام هذه الحقيقةِ الأنثربولوجيّةِ، كيف يمكنُ لمن يرغبُ برؤيةِ الصّورةِ الأصلِ، أي الصّورة في واقعيّتها، وليس في قدسيّتها المضافةِ، أن يتحقّقَ له ذلك؟ أن يصلَ إلى أقصى درجةٍ ممكنةٍ من الواقعِ التّاريخي آنذاك؟ وهل ثمّة أفكارٌ أو نظريّاتٌ أو مناهجُ تتيحُ له ذلك؟ فتزيحُ الصّورةَ المقدّسةَ جانباً لتصلَ إلى الواقعِ الفعلي؟ أم أنّ كثافةَ القداسةِ وهيمنةَ الصّورةِ المتخيّلةِ لن تسمحَ لهذا الأمرِ بالتّحقّقِ؟



ISBN 978-9922-9593-9-9





